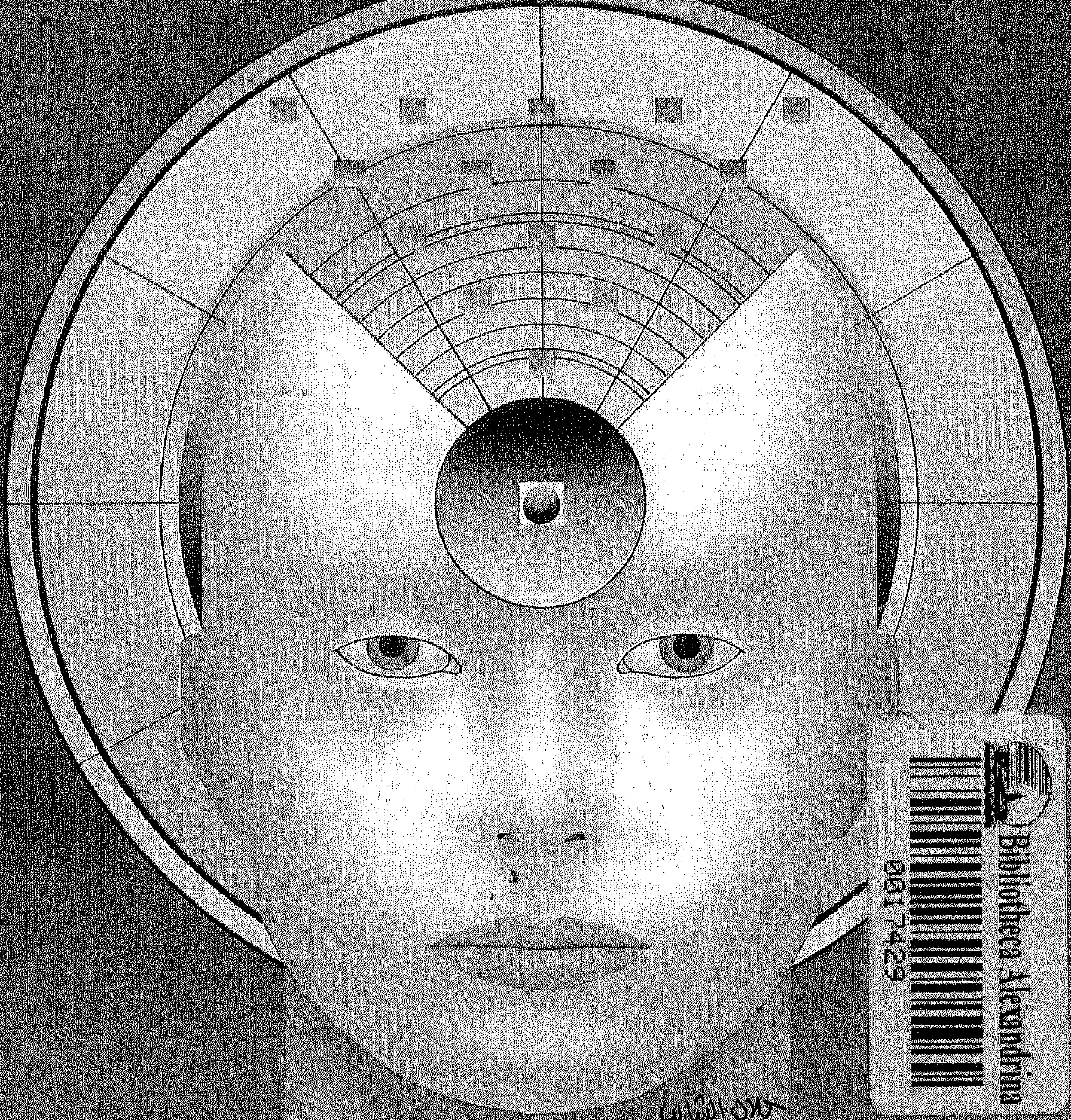
نظرية المعرفة

تأليف
رودرك م. تشيزهولم

تعريب
د. نجيب الحصادي



جلال الشايب

Bibliotheca Alexandrina
0017429

الدار الدولية للنشر والتوزيع

نظرية المعرفة

تأليف

رودرك م. تشيزهولم

تعريب

د. نجيب الحصادى

أستاذ مشارك

قسم الفلسفة ـ جامعة قاريونس

الدار الدولية للنشر والتوزيع

مصر ـ كندا

فهرس المحتويات

رقم الصفحة

تقديم 5

المقدمة 9

1) **المعرفة والراى الصحيح:**

مشكلة «ثيوتيتس» ـ الدليل الملائم ـ الاحتمال ـ الملاحظة ـ المعرفة بوصفها مفهوماً أخلاقياً ـ «المنطوقات الأدائية» ـ مصطلحات ابستمولوجية أخرى ـ بعض التعريفات 15

2) **البين بشكل مباشر :**

أسئلة سقراطية ـ أسئلة سقراطية أخرى ـ محاولة للهرب ـ أوضاع تطرح نفسها ـ وصف بديل ـ البدو والظهور ـ بعض المفاهيم الخاطئة 39

3) **البين بشكل غير مباشر :**

علاقة البين بشكل مباشر بالبين بشكل غير مباشر ـ ليست علاقة استنباطية ـ ليست علاقة استقرائية ـ نظرية «كارنيدس» ـ «الطرح الذاتى» والإدراك ـ الإدراك والبين ـ الذاكرة ـ التدليل والمعاضدة 57

4) **مشكلة المعيار :**

سؤالان ـ «مصادر» المعرفة ـ «معرفة الصائب والخاطىء» كمثال ـ «معرفة الأشياء الخارجية» كمثال آخر ـ العقول الأخرى ـ مثال أخير 79

5) **حقائق العقل:**

وجهة نظر تقليدية ـ الجمع والمنع ـ معرفة الضرورة ليست بعدية ـ المعرفة القبلية ـ الشكوكية و«النفسانية» ـ «اللغوية» ـ الحقيقة المنطقية والتحليلى ـ القبلى والمركب 97

6) **وضع المظاهر :**

مشكلة «ديمقريتس» ـ حل أرسطو ـ أغاليط المعطيات الحسية ـ نظرية الحال ـ المشكلة الظاهراتية ـ المظاهر وعمليات الدماغ 125

7) **ما الحقيقة ؟:**

الإجابة ـ الأوضاع المحتملة ـ كلمتا «حق» و«باطل» ـ «ابنميدس» ـ النفعية ـ الصحيح والبين 141

تقديم

يحاول رودرك تشيزهولم فى هذا الكتاب أن يطرح إجابة متكاملة عن سؤال طالما أرّق الفلاسفة وأعنتهم، وأعنى به السؤال الذى يستفسر عن طبيعة الأشراط الضرورية التى يكفل تحققها حدوث الفعل المعرفى. وإخال أن تشيزهولم قد قام بما هو حسبه بخصوص نقاش مايتعين البت فى أمره توطئه للخوض فى شأن تحديد تلك الأشراط، وإن لم يتمكن من الخلاص إلى نظرية فى المعرفةيصح الركون إليها دونما حاجة لإبداء بعض التحفظات، وهذا أمر يتواتر حدوثه بمقتضى طبيعة المفاهيم التى حاول تحليلها، وفى واقع الحال، فإن الكاتب يحاول قدر جهده أن يترسم أمثل السبل لمعالجة القضايا الفلسفية المتعلقة بطبائع الفعل المعرفى؛ إنه لايثقل كاهل قارئه غير المتخصص بأية مصطلحات تتطلب الدراية بأدبيات علم الابستمولوجيا، وفى ذات الوقت، فإن إغفاله لبعض التفاصيل لايؤثر على نحو فعال فى تكامل الأوجه التى عنى بتحديد معالمها، فضلاً عن ذلك، فإن للانتقادات التى قام بتوجيهها لوجهات النظر التى يرفضها مركز عود ثابت تم تحديده عبر رؤية لايستعصى أمر تعيين ثوابتها، كما أنه بمقدور المرء ـ بحد أدنى من إعمال فكره ـ أن يرى كيف أن رؤيته تلك تدرأ إلى حد كبير أوجه القصور التى تعترى مارفضه من بدائل، هذا بالضبط هو مكمن أهمية هذا الكتاب، وهذا هو مبرر اهتمامنا بأمر ترجمته.

* * *

ولعله غنى عن البيان أن لتحديد المرء لطبائع الفعل المعرفى على نحو بعينه مترتبات تحدث أثرها ـ بشكل أو بآخر ـ فى تصوره الفلسفى العام للوجود بأسره، وعلى وجه الخصوص، فإن تحديد اشتراط الفعل المعرفى يستلزم بدوره تعييناً لا يمكن للبشر معرفته، ولسبل معرفتهم إياه، قدر مايستلزم تحديداً لجدوى وقيمة ماتتم معرفته بكلمات أخرى، فإن الإجابة عن السؤال «متى نعرف؟» ـ حال كونها متكاملة ـ توضح السبيل للإجابة عن الأسئلة المتداعية: «ماذا نعرف؟»، «كيف نعرف؟»، و«لماذا نعرف؟»، وهذا مايجعل للسؤال الأول ـ الذى عنى به تشيزهولم أسبقية منطقية على سائر الأسئلة .

ولأن ذلك كذلك، فإنه في وسع أية نظرية معرفية ملائمة أن تطرح إجابات محددة عن التساؤلات المتعلقة بالقيمة الابستمولوجية التى يمكن أن تستحوذ عليها مختلف الأنشطة البشرية - كالنشاط العلمى والتقنى والدينى والفنى - وأن يبت فى أمر عقلانيتها وجدواها. ولأن علاقة البشر بالوجود تعد - فى أحد أهم جوانبها - علاقة معرفية، تتبوأ نظرية المعرفة منزلة متميزة على اعتبار أنها تعبر ضرورة عن المعيار الابستمولوجى الذى يحدد سبل التعامل المثلى مع الوجود - بطرفيه المادى والروحى - قدر ماتعبر عن النهج الذى يتعين انتهاجه كيما يتسنى للبشر تحقيق المقاصد التى يعنّ لهم أمر تحقيقها.

* * *

يخبرنا تاريخ الفكر البشرى أن المفكرين قد عبروا منذ أقدم العصور الفلسفية عن الجدل حول طبيعة المعرفة وأشراطها، كما يخبرنا أن بعضاً منهم قد اشتط فأنكر إمكانها من حيث المبدأ، فحسبوا أن البشر - بطبيعتهم - غير قادرين عليها، وأن بعضاً آخر منهم قد ارتأى أنها نور يقذفه الله فى صدور من يصطفيهم من عباده ويحجبه عن المارقين عن طاعته، فضلاً عن ذلك، ثمة من اعتد بالعقل بوصفه سبيلاً أوحد للحصول على أى نمط من المعارف، فى حين أن هناك من ذهب إلى أن المعرفة لاتكون معرفة مالم ترتد - بشكل أو بآخر - إلى أصول حسية خالصة، وأخيراً هناك من اعتد بكون المعرفة عملية توليفية تشترك فى القيام بها ملكتا: الحساسية والفهم، وبكون العقل ذو الحس الغائب - كالحس الذى لايسترشد بهدى العقل - غير قادر على القيام بما يناط به من مهام أولئك - على التوالى - هم الفلاسفة اللا أدريون والحدسيون والعقلانيون والحسيون والنقديون.

على هذا الاختلاف، أجمع الفلاسفة - أو كادوا يجمعون - على أن التمييز الحاسم الذى يتعين تحديد معياره هو التمييز القائم بين المعرفة والرأي الصائب، فكما يلاحظ «سقراط» فى محاورة «مينو»: «أن وجود اختلاف بين الرأى الصحيح والمعرفة ليس بأى حال مجرد تخمين، لكنه أمر أقر بمعرفته على وجه الخصوص»، للمعرفة إذن أشراط لاتصح إلا بتوافرها؛ وقد قدر للفلاسفة أن يخلصوا - عبر مسيرة جدلهم حول هذا الأمر - إلى زعم مفاده أن العارف لايعرف مالم يعتقد فى صحة مايزعم معرفته ويمتلك من

الشواهد مايكفل صحة اعتقاده، ومالم يكن اعتقاده فى واقع الأمر صحيحاً .

بيـد أن هذا الإجمـاع ـ النادر فى الأوسـاط الفلسـفيـة ـ لم يحل دون قيـام الجـدل بخصوص مدى ملاءمة التصورات التى تعنى بتحديد طبيعة «الشواهد» التى تكفل صحة المعتقدات، وتلك التى تعنى بتحديد الشروط التى يكفل تحققها تعين مفهوم «الصدق» فى أى ماصدق بعينه بكلمات أخرى، لقد أجمع الفلاسفة على أن المعرفة اعتقاد صادق مبرر (Knowledge is justified true belief)، لكنهم اختلفوا بخصوص دلالة مفهومى الصدق والتبرير.

كتاب تشيزهولم محاولة جادة لحصر أهم الدلالات التى قام الفلاسفة بعزوها لذينك المفهومين، ولتحديد أبرز أوجه القصور التى تعترى التصورات المعرفية التى تعول على تلك الدلالات، فضلاً عن ذلك، وكما سبق لى أن أشرت، فإن المؤلف يخلص إلى معيار يعتد بقدرته على التمييز بين المفهومين اللذين أكد سقراط على وجوب الفصل بينهما . هذا باختصار شديد هو قطب الرحى فى فصول كتابه .

* * *

ولايفوتنى فى ختام هذ التقديم أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير والعرفان للأخ الفاضل الدكتور خليفة أبوبكر بن ناصر الذى شاركنى فى ترجمة مايقرب من ثلث هذا الكتاب والذى حالت ظروف عمله الإدارى دون إتمام ما كان يعقد العزم على القيام به، حق له علىّ ـ إذن ـ أن أهدى ترجمتى هذه إليه، لعلى بذلك ألتمس العذر عن خطيئة عدم إدراجى اسمه مترجماً ثانياً، فإن كنت باقترافها قد خشيت أن تنسب أخطائى إليه، فهذا حق له آخر علىّ، وإن كنت بارتكابها قد آثرت نفسى عليه، فهو أهل للصفح .

والله ولى التوفيق

د. نجيب الحصادى .

بنغازى: 10 .9 .1994

المقدمة

يثير التأمل فى طبيعة معرفتنا جملة من المشاكل الفلسفية المحيرة التى تشكل فى مجموعها نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا، ورغم أن قدماء الأغريق قد قاموا بنقاش معظم هذه المشاكل، إلا أن الاتفاق حول الكيفية التى يتعين أن تحل بها (أو تتلاشى عن طريقها) لايزال محدوداً .

بوسعنا توضيح هذه المشاكل بوصف الفصول السبعة القادمة :

1) ما الفرق بين المعرفة والرأى الصحيح؟ إذا حالفنى الحظ فى تخمينى ـ حين قلت «إنها ورقة السبعة دينارى» ـ ولم أكن فى واقع الأمر أعرف ذلك، وكنت تعرفه لكنك لم تقل شيئاً ولم يكن هناك بالنسبة لك مايستدعى التخمين، فما ذلك الشىء ـ إن كان ثمة شىء ـ الذى تمتلكه ولا أمتلكه؟ بالطبع يمكن القول إن بحوزتك «دليلاً» وإن الدليل يعوزنى، أو إن هناك شيئاً «بيناً» لك وليس بيناً لى. ولكن ما معنى أن يمتلك المرء دليلاً، وكيف يمكن أن نقرر ـ فى أية حالة خاصة ـ ما إذا كان بحوزتنا أى دليل ؟

لهذه الأسئلة نظائرها فى فلسفة الأخلاق وفى المنطق؛ ما الذى يجعل الفعل صائباً؟ وكيف يتسنى لنا أن نقرر ـ فى أية حالة خاصة ـ ما إذا كان فعل بعينه صائباً؟ ما الذى يجعل الاستدلال مشروعاً؟ وكيف يتسنى لنا أن نقرر ـ فى أية حالة خاصة ـ ما إذا كان استدلال بعينه يعد مشروعاً ؟

2) يبدو أن دليلنا على بعض الأشياء يتكون من حقيقة امتلاكنا أدلة على أشياء أخرى «إن دليلى على أنه سيفى بوعده هو قوله: إنه سيقوم بذلك، ودليلى على قوله ذاك هو . . » أيتوجب علينا إذن أن نقول ـ عن أى شىء نمتلك دليلاً عليه ـ إن دليلنا عليه يتكون من حقيقة امتلاكنا دليلاً على شىء آخر .

إذا حاولنا بطريقة سقراطية صياغة تبريرنا لأى زعم معرفى بعينه (إن تبريرى لاعتقادى فى معرفة أ هو الحقيقة ب)، وإذا كنا مثابرين فى تلك المحاولة الاستقصائية («وتبريرى لاعتقادى فى معرفة ب هو الحقيقة جـ»)، فسوف نصل ـ عاجلاً أم أجلاً ـ إلى موضع توقف «بيد أن تبريرى لاعتقادى فى معرفة ن هو ببساطة الحقيقة ن»، الحقيقة القائلة إنه يبدو أننى أتذكر وجودى هنا من قبل، والحقيقة القائلة إن شيئاً مايبدو لى الآن أزرق اللون، مثالين لهذه الـ «ن».

بمقدرونا وصف هذا النمط من مواضع التوقف بطريقتين مختلفتين: بوسعنا أن نقول: «هناك بعض الأشياء (كالحقيقة القائلة إنه يبدو أننى أتذكر وجودى هنا من قبل) التى تعد بينة بالنسبة لى والتى تتصف بأن دليلى عليها لا يتكون من حقيقة وجود بعض الأشياء الأخرى البينة بالنسبة لى». عوضاً عن ذلك، يمكننا القول: «هناك بعض الأشياء (كالحقيقة القائلة إنه يبدو أننى أتذكر وجودى هنا من قبل) التى لايمكن أن يقال عنها إنها بينة فى حد ذاتها، لكنها تشبه مايمكن وصفه بالبين فى كونها قابلة لأن توظف بوصفها دليلاً على أشياء أخرى». الاختلاف بين هاتين الصياغتين ـ فيما يبدو ـ مجرد اختلاف لفظى، وإذا تبينا الصياغة الأولى أصبح بمقدورنا تقرير وجود بعض الأشياء البينة بشكل مباشر.

3) لاتعتبر الأشياء التى نقول فى العادة إننا نعرفها «بينة مباشرة» على ذلك النحو، بيد أننا ـ حين نقوم بتبرير مزاعمنا المعرفية ـ قد نقاد إلى الخلف بالطريقة سالفة الذكر إلى أشياء متنوعة تتصف بكونها بينة مباشرة أيتعين علينا القول إذن بأن مجموع معارفنا فى زمن بعينه عبارة عن نوع من «البناء» الذى «يؤسس» على ما اتفق أن يكون ـ آنذاك ـ بيناً على نحو مباشر؟ إذا قلنا بذلك، توجب علينا أن نكون مستعدين لتوضيح الكيفية التى يوظف بها هذا الأساس فى دعم بقية البناء غير أن الإجابة عن هذا السؤال ليست يسيرة، فالدعم المعنى ليس استدلالياً أو استنباطياً ولا استقرائياً؛ إنه ليس ذلك النوع من الدعم الذى تقدمه مقدمات البراهين الاستقرائية لنتائجها، ذلك أنه إذا اعتبرنا مجموع ماهو بين مباشرة ـ فى وقت بعينه ـ بوصفه مقدمات، فلن يكون باستطاعتنا صياغة برهان استدلالى أو استقرائى

جيد يستلزم ـ كنتيجة ـ أى شىء نزعم فى الأحوال العادية معرفته . قد تكون هناك ـ فضلاً عن قواعد الاستدلال وقواعد الاستقراء ـ قواعد أساسية خاصة «بالتدليل» هكذا يحاول المنطقى الاستدلالى صياغة النمط الأول من القواعد، ويحاول المنطقى الاستقرائى صياغة النمط الثانى، فى حين يحاول الابستمولوجى (صاحب نظرية المعرفة) صياغة النمط الثالث .

4) قد يتساءل المرء : «ماذا نعرف؟ ومامدى معرفتنا؟»، وقد يتساءل أيضاً : «كيف يتسنى لنا ـ فى أية حالة بعينها ـ أن نقرر ما إذا كنا نعرف؟ وماهى معايير المعرفة (إن كانت لها أية معايير)؟» . تنشأ «مشكلة المعيار» من كون العجز عن إعطاء إجابة للسؤالين الأولين، ومن أنه ليس بوسعنا إيجاد مثل هذا الإجراء مالم نحصل على إجابة عن ذينك السؤالين الأخيرين .

بالإمكان صياغة الإشكالية بشكل أدق بالنسبة لمواضيع مختلفة ـ مثال ذلك، معرفتنا ـ إن كانت لنا معرفة ـ بالأشياء الخارجية، بالصواب والخطأ، وبحقائق اللاهوت . يعالج كثير من الفلاسفة ـ دون مبرر كاف فيما يبدو ـ بعضاً من هذه الصيغ المحددة لمشكلة المعيار من وجهة نظر بعينها، ويعالجها فلاسفة آخرون من وجهة نظر مختلفة .

5) معرفتنا ـ إن كانت لدينا معرفة ـ «بحقائق العقل» (حقائق المنطق والرياضة وما يعبر عنه بعبارة «السطح الأحمر كله ليس بأخضر») تزودنا بمثال بناء بشكل محدد لمشكلة المعيار . يزعم بعض الفلاسفة وجوب أن تتسق أية نظرية مرضية للمعرفة مع اعتبار حقائق العقل متضمنة فى الأشياء التى نعرفها، فى حين أن بعضاً آخر منهم قد قام بصياغة معايير المعرفة بطريقة تفضى إلى عدم كون «حقائق العقل» ـ كما تفهم تقليدياً ـ من ضمن تلك الأشياء، كما أن هناك منهم من حاول تبسيط الإشكالية بتقرير تعلق تلك الحقائق تعلقاً فعلياً بسبل تفكير البشر أو بالسبل التى يستعملون بها لغتهم، غير أنه ما أن يتم وضع هذه الاقتراحات فى صيغ دقيقة حتى تفقد المعقولية التى تبدو عليها لأول وهلة .

6) هناك مشاكل أخرى فى نظرية المعرفة يمكن وصفها بدقة بالمشاكل «الميتافيزيقية» ، وتشتمل على الأسئلة المتعلقة بالسبل التى تبدو بها الأشياء ، ولأن المظاهر التى تظهرها الأشياء لنا عندما نقول إننا نقوم بإدراكها تعتمد فى وجودها وطبيعتها على حالة الدماغ ، فإن تلك المظاهر تبدو ذاتية ، لقد جعلت هذه الحقيقة البسيطة الفلاسفة يستخلصون ـ رغما بشىء من التسرع ـ مايمكن وصفه بالنتائج المتطرفة . لقد قرر بعض منهم أن مظاهر الأشياء الخارجية تكون بالضرورة نسخاً داخلية لتلك الأشياء ، ـ فعندما يدرك المرء كلباً فإنه.يتم إنتاج نموذج مصغر للكلب فى رأسه ـ فى حين أن بعضاً آخر منهم قد قرر وجوب أن تختلف الأشياء الخارجية اختلافاً حاسماً عن اعتباراتنا لها ـ فالورود لايمكن أن تكون حمراء عندما لا يكون هناك من ينظر إليها ، فضلاً عن ذلك ، فإن هناك من الفلاسفة من يقول بوجوب أن تتكون الأشياء الخارجية بطريقة ما من المظاهر ، فى حين أن آخرين منهم قد قال بوجوب أن تتكون المظاهر بطريقة ما من الأشياء الخارجية ، بل لقد حدت المشكلة ببعضهم إلى التشكيك فى وجود تلك الأشياء ، كما حدت ببعض آخر منهم فى الآونة الأخيرة إلى التشكيك فى وجود المظاهر .

7) قد تبدو «مشكلة الحق» كإحدى أبسط مشاكل نظرية المعرفة ، حين نقول عن شخص ما «إنه يعتقد أن سقراط فان» ثم نضيف «وأكثر من ذلك ، فإن اعتقاده صحيح» ، فإن ما أضفناه ـ بكل تأكيد ـ لا يعدو القول بأن سقراط فان ، القضية «سقراط فان» تخبرنا بنفس القدر من المعلومات التى تخبرنا به القضية «يصدق القول بأن سقراط فان» ولكن ، ماذا إذا قلنا عن شخص ما إن أحد معتقداته يعد صحيحاً دون أن نحدد أى معتقد نعنى؟ أية خاصية ـ إن كانت ثمة خاصية ـ تعزى حينئذ إلى معتقده .

هب أننا قد قلنا : «إن مايقوله الآن صحيح» وأنه قد اتفق أن ما يقوله الآن هو أن ما قلناه باطل ؛ فهل يعد قولنا صحيحاً أم باطلاً؟

وأخيراً ، مالعلاقة بين أشراط الصدق ومعايير التدليل؟ يفترض أن بحوزتنا دليلاً جيداً للاعتقاد فى وجود تسعة كواكب ، وأن هذا الدليل يتكون من حقائق أخرى متنوعة

نعرفها عن علم الفلك لاتشتمل على الحقيقة القائلة بوجود تسعة كواكب ، يبدو إذن انه من المحتمل منطقياً أن يمتلك المرء دليلاً جيداً على اعتقاد باطل ، هل يعنى هذا أن الحقيقة القائلة بوجود تسعة كواكب - إن كانت بالفعل حقيقية - هى فى الواقع شىء غير قابل لأن يكون بيناً؟ أيتعين علينا إذن القول بأنه ليس هناك شخص يستطيع أن «يعرف» بحق أن هناك تسعة كواكب؟ أم أنه يتعين علينا القول إنه رغم إمكان معرفة وجود تسعة كواكب إلا أنه تستحيل معرفة أننا نعرف وجود تسعة كواكب؟ أم أن الدليل الذى نمتلكه على وجود تسعة كواكب يضمن - بطريقة ما - مصداقية الاعتقاد ويضمن - من ثم - وجود تسعة كواكب .

يتكون موضوع نظرية المعرفة من أسئلة ومشاكل من هذا القبيل ينشأ بعض منها- كما سيلاحظ القارىء - نتيجة للخلط ، ولذا فإنها تنتهى بمجرد أن تتبدد الأخلاط ، بيد أن أمر معالجة بعض آخر منها - كما يهدف هذا الكتاب لأن يوضح - يعد أكثر صعوبة .

* * *

الفصل الأول

المعرفة والرأى الصحيح

مشكلة ثيوتيتس :

يلاحظ سقراط فى محاورة «مينو» : «أن وجود اختلاف بين الرأى الصحيح والمعرفة ليس بأى حال مجرد تخمين، لكنه أمر أقر بمعرفته على وجه الخصوص، ليست هناك أشياء كثيرة بوسعى أن أقول عنها ذلك، بيد أننى - على أية حال - سأضع هذا الأمر ضمن الأشياء التى أعرفها» [C 97]. التمييز المطروح هنا يبدو واضحاً: إذا امتلك المرء معرفة فقد امتلك رأياً صحيحاً، غير أن العكس ليس بصحيح، فقد يمتلك المرء رأياً صحيحاً دون أن يعرف. هكذا يكون بالمقدور أن نخمن اليوم تخميناً صحيحاً ولانعرف حتى يوم الغد، أو قد يكون لدينا رأى صحيح دون أن نعرف أبداً .

يطرح أفلاطون فى محاورة «ثيوتيتس» السؤال التالى : ما الفرق بين المعرفة والرأى الصحيح أو الصائب؟ بعد ذلك يضطلع بمهمة «حصر أنواع المعرفة المختلفة فى تعريف واحد» [E 148]. ورغم أن الشكوك لتساورنا حول نجاحه فى تحقيق هذه المهمة، إلا أنها لاتساورنا حول عجزنا عن أن نكون أسعد حظاً منه على ذلك ، فقد يكون فى وسعنا أن نلقى بعض الضوء على «أنواع المعرفة المختلفة» فى حال اعتبارنا للصعوبات التى يتضمنها سؤال أفلاطون .

هناك سبيل للإجابة ـ كان أفلاطون قد اقترحه ـ يفترض بداية أن العارف يمتلك كل ما يمتلكه صاحب الرأى الصحيح، وأنه ـ فضلاً عن ذلك ـ يمتلك شيئاً آخر. هنا نتساءل: ما الشيىء الذى إذا أضيف إلى الرأى الصحيح جعله معرفة؟ بالإمكان صياغة هذا السبيل للإجابة عن سؤال أفلاطون بشكل مجرد؛ من المفترض أن يخبرنا التعبير «س يعرف أن هـ صادقة» (حيث تمكن الاستعاضة عن (س) باسم أو وصف شخص ما، وعن (هـ صادقة) بجملة مثل «إنها تمطر» أو «كان انكسا جوراس فيلسوفاً يونانياً) عن ثلاثة أشياء مختلفة:

1) س يعتقد أن هـ صادقة (مثال ذلك، يعتقد الشخص المعنى انها تمطر أو أن انكسا جوراس كان فيلسوفاً يونانياً).

2) هـ صادقة (مثال ذلك، إنها تمطر، أو كان انكسا جوراس فيلسوفاً يونانياً)، كما يخبرنا ذلك التعبير عن شيء آخر:

3) ______________.

هكذا نجد أن لدينا فراغاً يتعين ملؤه، فما الذى يمكن قوله عن (3)؟

نستطيع الشروع فى حل مشكلتنا بالطريقة سالفة الذكر دون أن نغفل إمكان الشروع فى حلها بطرائق أخرى.

سوف نكتشف أن معظم التعبيرات التى تستحضرها أذهاننا لملء ذلك الفراغ تبدو قاصرة عن حل مشكلتنا؛ ذلك أنه إذا حاولنا تحديد ماتعنيه تلك التعبيرات، فإننا سنواجه مشكلة المعرفة ثانية.

الدليل الملائم:

يقال عادة إن الدليل الملائم هو ذلك الشيء الذى إذا أضيف إلى الرأى الصحيح جعله معرفة. فبوسعنا إذن ملء الفراغ بالقول: «لدى س دليل ملائم على هـ»، لقد اعترض بعض الفلاسفة على هذا التعريف بالطريقة التالية: «اعتبر الشخص الذى يمتلك

دليلاً مناسباً (مالم يسمع فحسب آراء كل المختصين، بل اطلع أيضاً على الشواهد التى كانت بحوزتهم) وافترض أنه يعتقد فيما يقوم به لسبب تافه لايتعلق بذلك الدليل (تكونه يذعن لتنبؤات العرافين). لايمكن القول عن هذا الشخص إنه يعرف ـ بغض النظر عن ملاءمة أدلته ـ حتى فى حال صدق معتقده؛ إنه عاجز عن تقدير قيمة أدلته». ولكن قد يُردّ على هذا الاعتراض بالقول إنه لاينجح فى تبيان إمكان أن يمتلك صاحب الرأى الصحيح دليلاً دون أن يعرف، بل ينجح فحسب فى تبيان إمكان أن يمتلك صاحب الرأى الصحيح دليلاً (ومن ثم إمكان أن يعرف) دون أن يعرف أنه يعرف .

على هذا، فإن هناك اعتبارات أخرى تستدعى رفض ذلك التعريف. فمن جهة، تمكن إضافة دليل ملائم لرأى أو معتقد صحيح دون الحصول على معرفة كثير ممن يتنبأ على نحو صحيح بنتائج الانتخابات يستحوذ على أدلة ملائمة (حتى أثناء مراحل حملة الانتخابات المبكرة)، بيد أنه ليس هناك منهم من يعرف (آنذاك) أن تنبؤه كان صحيحاً .

من جهة أخرى، فإن التعبير «دليل ملائم» ـ كما يفسر فى العادة ـ يفترض مفهوم «المعرفة»: إنها ليست معرفة ما قلنا إن بحوزتنا أدلة عليه، بل معرفة شىء آخر. حين يقول شخص ما إن لدينا دليلاً ملائماً على صحة الفرض القائل بعدم وجود حياة فوق سطح عطارد، فمن المرجح أنه يعنى أنه بناء على ما نعرف، هناك مبرر معقول للاعتقاد فى استحالة العيش فوق سطح ذلك الكوكب، إنه يقول ـ بلغة اصطلاحية ـ إنه بالعلاقة مع مانعرف، لا يحتمل أن يكون بمقدور المرء العيش هناك .

لهذه الأسباب يتسنى لنا أن نقرر بخصوص هذا التعريف ماقرره سقراط عن محاولة تعريف المعرفة باللجوء إلى مفهومى السبب والتعليل: «بنى: إذا كان الندب بإضافة السبب أو التعليل يعنى التعلم من أجل المعرفة لا من أجل مجرد الحصول على رأى. . فإن تعريفنا الرائع للمعرفة سيكون ممتعاً للغاية! إذ أن تعلم المعرفة سيتماهى مع الحصول عليها، أليس كذلك؟» [ثيوتيتس 209 E] .

الاحتمال :

يفترض مفهوم الدليل الملائم مفهوم المعرفة ، غير أن مفهوم الاحتمال لا يحتاج لمثل هذا الافتراض أيتسنى لنا إذن أن نقرر أن الاحتمال هو ذلك الشيء الذى إذا أضيف إلى الرأى الصحيح جعله معرفة؟

بالإمكان فهم كلمة «الاحتمال» ـ كما تستعمل عادة ـ بعدة سبل : أكثر معانى تلك الكلمة شيوعاً هو ؛ المعنى «الإحصائى» ، والمعنى «الاستقرائى» ، والمعنى «المطلق» وكما سوف يتضح ، فإن مفهوم الاحتمال ـ بغض النظر عن المعنى الذى يفهم به ـ لا يطرح حلاً لمشكلة أفلاطون .

1) بمقدورنا القول مع أرسطو (مستعملين المعنى الإحصائى) إن المحتمل «هو الذى يحدث للجزء الأعظم» بهذا المعنى ، تخبرنا القضايا الإحصائية عن التكرار النسبى الذى تحدث به خاصية أو حدث بعينه (كالموت قبل عمر المائة) فى فئة أو مجموعة إشارية بعينها (كفئة الرجال أو الفلاسفة أو الفلاسفة اليونانيين القدماء) هكذا تخبرنا الجملة «من المحتمل جداً أن فيلسوفاً يونانياً قديماً بعينه (انكسا جوارس مثلاً) قد مات قبل أن يصل عمره إلى مائة عام» إن أنكساجوارس كان عضواً فى فئة بعينها (الفلاسفة اليونانيين القدماء) مات السواد الأعظم من أعضائها قبل عمر المائة . القضايا الاحتمالية الإحصائية ـ التى قد تكون حسابياً على قدر أكبر من التعقيد ـ تعد مناظرة لمثل هذه القضية .

ولكن كيف يتسنى استعمال مفهوم الاحتمال الإحصائى فى تعريف المعرفة؟ لنسمح لأنفسنا بالقول إنه إذا اعتقد المرء شيئاً فإن موضوع اعتقاده عبارة عن قضية ، وسنحاول ـ بعد ذلك ـ تقرير شيء من القبيل التالى :

إذا عرف المرء أن قضية ما صادقة ، فإن هذه القضية عضو فى فئة أشمل من القضايا التى يتصف سوادها الأعظم بالخاصية (ب) . حينئذ سنأمل فى إيجاد تلك الخاصية التى يستلزم اختصاص السواد الأعظم (من أعضاء فئة القضايا التى تنتمى إليها القضية) كون

هذه القضية معروفة على اعتبار أنها صادقة. ولكن أية فئة تلك؟ وما هى تلك الخاصية الإضافية؟ لن يغنى القول بأن تلك الفئة هى فئة القضايا التى يعتقدها (س) وأن الخاصية (ب) هى خاصية الصدق، لأن ذلك سيكون مدعاة للخلط بين المعرفة والرأى الصحيح. فضلاً عن ذلك، ، فإنه من الإفراط تقرير أن تلك الفئة هى فئة القضايا الصادقة التى يعتقدها (س) وأن (ب) هى خاصية كون الشيء معروفاً باعتباره صادقاً، لأننا بذلك سوف نفترض التمييز الذى نحاول تعريفه.

2) قد يبدو المعنى «الاستقرائى» لكلمة «محتمل» أكثر ملاءمة: إذا سمحنا لأنفسنا ثانية باستعمال المصطلح «قضية»، فبمقدورنا القول: إن «المحتمل» بالمعنى الاستقرائى يشير إلى علاقة منطقية معينة تقوم بين القضايا[1]. قد تتعلق القضيتان (أ) و(هـ) منطقياً بحيث يمكن أن يقال إن القضية (هـ) تعد محتملة بالنسبة للقضية (أ) ـ أى أن احتمال صحتها أكبر من احتمال بطلانها فى مثل هذه الحالة، يمكن القول عن (هـ) إنها محكمة «بعلاقتها مع» (أ) وإذا كان فى وسع القارئ تحديد أى برهان استقرائى جيد فلن يجد أدنى صعوبة فى تحديد هذه العلاقة، على اعتبار أن القول بأن (هـ) محتملة بعلاقاتها مع (أ)، وإذا كان فى وسع القارئ تحديد أى برهان استقرائى جيد فلن يجد أدنى صعوبة فى تحديد هذه العلاقة، على اعتبار أن القول بأن (هـ) محتملة بعلاقتها مع (أ) يتكافأ مع القول بأن البرهان الذى تكون (أ) مقدمته ـ والتى قد تكون وصلاً لعدة قضايا ـ وتكون (هـ) نتيجة يعد برهاناً استقرائياً جيداً فى صالح (هـ)، دعونا إذن نقول ـ على سبيل المثال ـ إن القضية «كان انكساجوارس عاش حتى أصبح عمره 500 سنة» تعد محتملة بعلاقتها مع القضية «كان انكساجوارس فيلسوفاً يونانياً قديماً، والسواد الأعظم من الفلاسفة اليونانيين القدماء عاشوا حتى أصبحت أعمارهم 500 سنة» تزودنا هذه القضية الأخيرة ـ فى حال معرفتنا بصدقها ـ بأساس استقرائى جيد للقضية الأولى، ولكن ـ لسوء الحظ ـ يعد السؤال «متى

---

(1) المصطلح «قضية» أداة مختصرة وملائمة سوف نستعملها فى هذا الكتاب، كما سوف نلمّح إلى العلاقة بينه وبين مفهوم «الجملة» اللغوى ومفهوم «الوضع المحتمل» الميتافيزيقى فى الفصلين الخامس والسابع.

يكون البرهان الاستقرائى جيداً؟» على نفس قدر صعوبة السؤال» مالفرق بين المعرفة والرأى الصحيح؟» وحتى إن لم يكن الأمر على هذه الشاكلة، فإن الاحتمال الاستقرائى لايطرح إجابة عن سؤالنا .

إذا حاولنا التمييز بين المعرفة والرأى الصحيح بالإشارة إلى المعنى الاستقرائى لكلمة «محتمل»، فإنه من المفترض أن نقول إن (س) يعرف أن القضية (هـ) صادقة إذا كانت (هـ) محتملة بعلاقتها مع قضية آخرى بعينها (ولتكن «أ») ولكن أى قضية هذه؟ لن يكفى القول بوجود قضية معينة صادقة (هى «أ») وأن (هـ) تعد محتملة بعلاقاتها معها، لأنه لن يكون بمقدورنا التمييز بين المعرفة والرأى الصحيح، يتعين علينا إذن ألا نعقد بتقرير صدق (أ) وأن نضيف وجوب أن تمتلك (أ) خاصية أخرى ولكن ماعسى أن تكون هذه الخاصية إن لم تكن خاصية كونها «معروفة» من قبل (س) على اعتبار أنها صادقة؟ هكذا نجد أن مشكلة ثيوتيتس تلقى معنا هذه المرة بالنسبة لـ (أ) عوضاً عن (هـ) : كيف يمكن أن نعرف «س يعرف أن (أ) صادقة»؟

3) عندما تستعمل كلمة «محتمل» بالمعنى «المطلق» - الذى يعد أكثر معانيها شيوعاً - نجد أنها تتعلق على نحو وثيق بما يقصد من كلمة «يعرف»، وفى العادة تستعمل عبارة «فى كل الاحتمالات» للتعبير عن هذا المعنى المطلق حين نقول «فى كل الاحتمالات سوف تمطر غداً» فإننا نعنى أن الغرض أو القضبة القائلة إنها ستمطر غداً تعد أكثر احتمالاً بالمعنى الاستقرائى (سالف الذكر) وذلك بعلاقتها مع تلك القضايا «المعروف» انها صادقة أو تلك التى تمكن بسهولة معرفة كونها صادقة . هنا نقيم علاقة بين الغرض وما اتفق أننا نعرفه بأنفسنا، أو بين الفرض وبين ما نعتقد أن الخبراء يعرفونه (كما فى قولنا «فى كل الاحتمالات، سينزل الإنسان على سطح القمر قبل نهاية هذا القرن»)، أو بين الفرض وبين معرفة بعض الخبراء المشار إليهم فى سياق الحديث .

أما بالنسبة لتعريف مفهوم الاحتمال المطلق بمعناه الأكثر مباشرة، فيمكن القول إن القضية (هـ) تعد محمتلة بالمعنى المطلق بالنسبة لـ (س) إذا كانت (هـ) محتملة بالمعنى

الاستقرائى بعلاقاتها مع وصل كل القضايا التى يعرفها (س) بوصفها صادقة[2] (لهذا السبب، فإن القضية «هـ محتملة بالمعنى المطلق بالنسبة لـ (س)» تعنى ماتعنيه العبارة «لدى (س) دليل ملائم على هـ») وحيث إننا ملزمون باللجوء إلى مفهوم المعرفة لتفسير الاحتمال المطلق، فإننا لانستطيع استعمال مفهوم الاحتمال المطلق لاستكمال تعريفنا للمعرفة[3].

الملاحظة :

عادة مايفترض فى أدبيات فلسفة العلوم : 1) إمكان أن تعرف المعرفة باللجوء إلى «الملاحظة»، و 2) إمكان أن تعرف الملاحظة ـ على أعتبار كونها أحد مفاهيم علم وظائف الأعضاء وعلم النفس ـ باللجوء إلى هذين العلمين دون إشارة لمفهوم المعرفة بمقدور المرء طرح الدعم التالى للزعم الأول : أن تقول عن (س) إنه يعرف القضية (هـ) باعتبارها صادقة هو أن تقول إن لدى (س) رأياً صحيحاً بخصوص (هـ) وإن (هـ) تعد بالنسبة لـ (س) قضية ملاحظية فضلاً عن ذلك فإنه بمقدور المرء دعم الزعم الثانى بالإشارة إلى القول ـ على سبيل المثال ـ بأن (س) يلاحظ قطة يعنى أن القطة تعد بالنسبة إليه مصدر إثارة وأنها جعلته يشعر بإحساس بعينه، كما يعنى أن القطة «دخلت فى مجال رؤيته» .

لن يتسنى لهذه الطريقة فى معالجة سؤال أفلاطون تحقيق مهمة «حصر جميع أنواع المعرفة المختلفة فى تعريف واحد»، وكما سوف نرى بالتفصيل، هناك أنواع متكثرة من المعرفة غير الملاحظية، كمعرفتنا بالمنطق والرياضة وببعض أوضاع حالاتنا الذهنية بيد أن هناك صعوبة أكثر جدية من هذه .

(2) التعريف التالى يحقق المقصد نفسه دون الإشارة إلى «كل القضايا التى يعرفها (س) بوصفها صادقة» : تعد القضية (هـ) محتملة بالمعنى المطلق بالنسبة لـ (س) إذا : كان هناك وصل من القضايا (ى) يعرف (س) أنه صادق، (هـ) محتملة بعلاقتها مع (ى)، وليست هناك قضية (أ) تتصف بأن : 1) (س) يعرف أن (أ) صادقة ، 2) (هـ) ليست محتملة بالنسبة لوصل (أ) و(ى) .

(3) لقد ميز «رادولف كارناب» بين المعنى الاستقرائى والإحصائى لكلمة «محتمل» :
R. Carnap: "The Logical Foundations of Probability" (Chicago: University of Chicago press, 1950).

كما تم استعمال التعبير «الاحتمالى المطلق» ـ كما فسرناه هنا ـ من قبل :
Bernard Bolzano: "Wissenchaftslehre", III, (Lcipzig: Felix Meiner, 1930), pp. 267 - 68 (First published in 1837).

هناك معنى آخر لكلمة «محتمل» سوف يتم تحديده فى الهامش رقم (17) من هذا الفصل .

تعد كلمة «ملاحظة» عضواً فى فئة من المصطلحات المترابطة (قارنها بالكلمات «يدرك»، «يسمع»، و«يشعر») التى يحتمل كل واحد منها نوعين مختلفين من التفسيرات مايحدث هنا هو أننا إذا فسرنا أى واحد من هذه المصطلحات بطريقة من شأنها أن تجعل أحد الزعمين اللذين يكونان الاقتراح المطروح صادقاً (وهذا أمر بمقدورنا إنجازه)، فإن الزعم الآخر سيصبح بناء على ذلك التفسير باطلاً .

يمكننا ببساطة أن نقول عن شخص ما إنه يلاحظ قطة على السطح، أو إنه يلاحظ «أن» هناك قطة على السطح فى الحالة الثانية، تستعمل الأداة «أن» التى تسبق الجمل أو القضايا مع الفعل «يلاحظ» بوصفه موضوعاً نحوياً نستطيع إذن أن نميز بين الاستعمال القضوى (نسبة إلى القضية) والاستعمال «غير القضوى» لكلمة «يلاحظ»، كما نستطيع أن نميز على نحو مماثل اشتقاقات مناظرة للمصطلحات «يدرك»، «يرى»، «يسمع»، و«يشعر».

إذا اعتبرنا الفعل «يلاحظ» فى صيغته «القضوية»، وقلنا عن شخص ما إنه يلاحظ أن القطة على السطح أو يلاحظ وجود قطة هناك، فإننا نستطيع أن نقول عنه أيضاً إنه «يعرف» أن القطة على السطح. ذلك يرجع إلى كون الملاحظة بمعناها القضوى تستلزم المعرفة بيد أننا إذا استعضنا عن هذا المعنى بالمعنى غير القضوى، وقلنا عن ذلك الشخص إنه يلاحظ قطة على السطح، فإن قولنا هذا لايستلزم أنه يعرف ذلك الأمر، هذا يرجع إلى احتمال أن يلاحظ المرء قطة، أو يراها، أو يسمعها بالمعنى غير القضوى دون أن يعرف أن مايلاحظه أو يراه أو يسمعه قطة. «لم أكتشف حتى اليوم أن مارأيته مجرد قطة» .

يمكننا أيضاً توضيح التمييز بين هذين المعنيين لكلمة «يلاحظ» والكلمات الأخرى المتعلقة بها بالفقرة التالية المقتبسة من «روبنسون كروزو»: «عندما أشرق صباح أحد الأيام، وبدت لهم فجأة سفينة راسية، تبين على التو لروبنسون كروزو أى شىء لاح لهم. . ولكن كيف كان الأمر مع «فرايدى»؟ يفترض أن عينيه أقوى من عينى سيدة، فقد كان «فرايدى» بدائياً وصغير السن. بكلمات أخرى، فإن رؤية «فرايدى» للسفينة أوضح من روية سيده

لها، غير أنه يصعب القول بأنه قد رآها على الإطلاق». فإذا استعملنا كلمة «يرى» بطريقة غير قضوية، بوسعنا أن نقول إن «فرايدى» لم ير السفينة فحسب، بل رآها أفضل مما رآها «روبنسون»، وإذا استعملناها قضوياً، تسنى لنا القول إن «كروزو» وليس «فرايدى» هو الذى رأى «أنها» سفينة، ولذا فإن «فرايدى» قد رأى سفينته بالكاد .

نستطيع تعريف المعنى الفرايدى غير القضوى لكلمة «يلاحظ» باللجوء إلى مصطلحات علم النفس وعلم وظائف الأعضاء غير أن هذا المعنى لايستلزم معرفة، وليس بمقدورنا استعماله لاستكمال تعريفنا للمعرفة يتعين علينا ـ عوضاً عن ذلك ـ اللجوء إلى معنى «كروزو» القضوى لتلك الكلمة ولكن، ما الذى امتلكه «كروزو» ولم يمتلكه «فرايدى»؟

تقرر الإجابة الواضحة عن هذا السؤال أن «كروزو» امتلك «معرفة»؛ لقد مكنته حواسه من أن «يعرف»، فكانت النتيجة : «تبين له على التو ما قد لاح لهم» لهذا السبب، يتوجب تعريف معنى «الملاحظة» هذا باللجوء إلى المعرفة، ولذا فإننا نبقى مرة أخرى مع مشكلة أفلاطون .

المعرفة بوصفها مفهوماً أخلاقياً :

يتعين علينا إذا أردنا حل تلك المشكلة ـ إيجاد تعريف للمعرفة لايكون دائرياً بشكل واضح ليس فى وسعنا أن نعتد على سبيل المثال بتعريف للمعرفة يشير إلى «ماهو داخل فى إطار إدراكنا» أو نقنع بطرح بعض المصطلحات ونقرر استعمالها وفقاً للطريقة التى تستعمل بها كلمة «معرفة» فى الأحوال العادية نستطيع ـ إن شئنا ـ أن نقول إنه للحصول على المعرفة يتوجب أن يكون الرأى الصحيح بيناً، غير أنه يتعين علينا ألا نفترض أن طرح مثل هذا المصطلح كاف فى حد ذاته لإلقاء الضوء على مشكلتنا .

دعونا إذن نعتبر إمكان تعريف المعرفة بمفاهيم أخلاقية أن تعرف أن (هـ) صادقة لايعنى فحسب أن تمتلك رأياً صحيحاً بالنسبة لـ (هـ)، بل يعنى أيضاً أن تمتلك حقاً أو

واجباً بعينه بخصوص (هـ). تتوقف دائرية هذا التعريف على الطريقة التى يتم بها تحديد مثل هذا الحق أو الواجب. إن المصطلحين «حق» و«واجب» ليسا مصطلحين فنيين استحدثا لمجرد استكمال تعريفنا، بل يمكن اعتبارهما مصطلحين متلازمين: «للمرء حق القيام بالفعل (أ) إذا، وفقط إذا لم يكن لديه حق الامتناع عن القيام بـ (أ) وعوضاً عن القول «عليه واجب القيام بـ (أ)».

قد يعترض هنا بالقول إن هذا التعريف لا يلقى الضوء على مفهوم المعرفة، على اعتبار أن مفهومى الحق والواجب ليسا بأوضح من مفهوم المعرفة، غير أنه بالإمكان الرد على مثل هذا الاعتراض بالقول إن الفيلسوف لا يواجه إشكالية تحليل مفهوم المعرفة الصعب فحسب، بل يواجه أيضاً صعوبة تحليل مفهوم الحق أو الواجب، لذا فإنه - إن استطاع تعريف أحدهما بالآخر - فقد أحرز تقدماً، إذ أنه سيجد نفسه أمام صعوبة واحدة بدلاً من صعوبتين[4].

ولكن، أى حق (أو واجب) يمتلكه العارف تجاه مايعرف؟ تقول الإجابة البسيطة عن هذا السؤال إنه إذا عرف المرء أن قضية ما صادقة فإن عليه واجب قبولها أو الاعتقاد فيها بتحديد أكثر: (س) يعرف أن (هـ) صادقة إذاً: 1) (س) يقبل أو يعتقد (هـ)، 2) (هـ) صادقة، و3) على (س) واجب قبول أو عتقاد (هـ) هل يعتبر هذا التعريف ملائماً؟

لكى يكون لهذا التعريف أى مغزى، يتوجب اعتبار المصطلح «واجب» بمعناه العادى غير أن «الواجب» - كما يفهم عادة - يستعمل باعتباره متعلقاً بالأفعال (أو الأفعال الممكنة»

(4) هكذا نجد أن بعض الفلاسفة الأخلاقيين قد حاولوا تعريف «الواجب» بمفهوم «المعرفة»، ومثال ذلك، باللجوء إلى ما سيوافق «الملاحظ المثالى» عليه فى حال معرفته لكل الحقائق المتعلقة. انظر:

Francis Hutcheson: "An Essay On the Nature and Conduct of the Passion with Illustrations upon the Moral Sense", (1728) - Roderick Firth: "Ethical Absolution and the Ideal Observer", Philosophy and Phenomenological Research, XII (1952), 317-45.

غير أن هذه الطريقة فى تعريف «الواجب» تتضمن صعوبات مناظرة لتلك التى تواجه من يحاول تعريف «المعرفة» إذا كانت الخصائص التى تجعل الملاحظ «مثالياً» تشتمل على بعض الشروط الأخلاقية، فإن تعريف «الواجب» باللجوء إلى «الملاحظ المثالى» قد يكون دائرياً، وإن لم تكن مشتملة على مثل هذه الشروط، فإنه قد يستحيل تحديد ما الذى سيوافق عليه ذلك الملاحظ، وفى هذه الحالة يصبح التعريف غير قابل للتطبيق.

التى يكون بمقدورها الشخص المعنى القيام بها والتى يمكن أن يكون مسئولاً عنها عند قيامه بها (إن «ينبغى» تستلزم «يستطيع») ولكن هل يمكن اعتبار الاعتقادات أفعالاً (أو أفعالاً ممكنة)؟[5] وهل يمكن أن يكون المرء مسئولاً عما يعتقد أو عما يفشل فى الاعتقاد فيه؟ (غالباً ماتتحدث عما ينبغى على المرء معرفته، بيد أننا نادراً ما نتحدث عما ينبغى عليه الاعتقاد فيه).

هناك صعوبة أكثر جدية من هذه : إذا كانت الاعتقادات أفعالاً يمكن أن نكون مسئولين عنها، فإن التعريف المطروح يستلزم أنه لجعل الرأى الصحيح معرفة يكفى أن نجعل الاعتقاد فى هذا الرأى واجباً. غير أنه بالإمكان تخيل أن يكون على المرء واجب قبول قضية صادقة لايعرف أنها صادقة، فعلى سبيل المثال قد يكون على المرء واجب الاعتقاد فى نزاهة وإخلاص أفراد عائلته دون أن يعرف أنهم كذلك، وقد يكون على المريض الملزم ببعض الأمور التى لم يقم بها واجب قبول بعض القضايا إذا كان قبوله إياها مدعاة لتماثله للشفاء. يستلزم التعريف المطروح أن القيام بواجبات الاعتقاد وصدق تلك القضايا يفضيان بالضرورة إلى معرفة المعنى لصحة هذه القضايا وهذا أمر ينبو عنه العقل[6].

تنشأ اعتبارات مناظرة فى حال تعريف المعرفة باللجوء إلى «حق الاعتقاد» بدلاً من «واجب الاعتقاد».

دعونا إذن نعتبر نوعاً آخر من الحق أو الواجب يتعلق على نحو أوثق بمفهوم المعرفة؛

(5) لقد افترض «ديكارت» أن المعتقدات تعد أفعالاً تحت مجال سيطرتنا، فى حين أن «سبينوزا» رأى خلاف ذلك. هناك نقاش لهذه المشكلة العامة فى:
C. S. Peirce: "Collected Pappers", ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, I (Cambridge: Harvard University Press, 1931, pp. 331 - 334; H. H. Price, "Belief and will", Aristotelian Society, Supplementary volume, XXVI 1 (1954), pp. 1- 26;
C. I. Lewis, The Ground and Nature of the Right, "Right Believing and Right Conducting", New York: Columbia University press, 1955, chap. 2; and Stuart Hampshire, "Thought and Action", New York: the Viking press, Inc., 1959, chap. 2.
(6) Roderick Firth : "Chisholm and the Ethics of Belief", Philosophical Review, LXVIII (1959), 493 - 506 .

الحق أو الواجب الذى يكون لدينا فى بعض الحالات لأخذ التحوطات والذى يعد نوعاً من النشاط. عندما يحتاط المرء فإنه يستعد لحدوث الأسوء حتى إن كان لايتوقع حدوثه وعلى سبيل المثال، قد لايعتقد المرء أن منزله سيحترق، لكنه يأخذ تحوطاته بالاشتراك فى التأمين ضد الحرائق، بيد أنه إذا كان «يعرف» أن القضية صادقة، فإنه يبدو أنه لاجدوى من وراء اتخاذ أية تحوطات ضد احتمال بطلانه إذا عرف المرء بطريقة ما أن منزله لن يحترق أبداً، فلن يبدو أن هناك جدوى من تأمينه عليه ضد الحريق أو من اتخاذ تحوطات ضد احتمال احتراق منزله. هبنا إذن قد قلنا إن المرء يعرف أن (هـ) صادقة إذاً كان - بغض النظر عما قد يفعله - يمتلك حق التعديل على (هـ)، أى انه - بغض النظر عما قد يفعله - ليس ملزماً بواجب التحوط ضد احتمال بطلان (هـ).

لقد أُقترح هذا التعريف من قبل مذهب مدرسى مألوف فى الفلسلة: إذا كان المرء «يعرف» فإنه لايحتاج «للخوف من الخطأ» وبخصوص ما يعرفه فإن ذهنه يكون فى «حالة طمأنينة»(7).

فضلاً عن ذلك، فإن «أى. جى. آير» يقترح تعريفاً مشابهاً بقوله إن الذى يعرف - فى مقابل ذلك الذى يمتلك فحسب رأياً صائباً - هو الذى يمتلك «حق أن يكون على يقين»(8).

غير أن الصعوبات تواجهنا حتى فى هذا السياق إن واجب اخذ التحوطات فى أية حالة بعينها لايتوقف فحسب على ماهو معروف، بل يتوقف أيضاً على مكمن الخطر - إن لم يتوقف على ما يعرف على اعتبار أنه مكمن الخطر إذا كانت المخاطر محدودة، فقد لاتكون هناك مدعاة لأخذ التحوطات - بغض النظر ما إذا كنا نعرف؛ وإذا كانت المخاطر جسيمة، فقد يكون هناك واجب لأخذ التحوطات - بغض النظر ما إذا كنا نعرف إذا عرف

7) D. J. Mercier, "Criteriologie Générale On Théorie générale de la Certitude", 8th ed. (Paris: Felix Alcan, 1923), PP. 420 - 21; P. Coffey, "Epistemology, or the Theory of Knowledge", I (London: Longmans, Green & Company, Ltd., 1917), 54- 55.
8) A. J. Ayer: The Problem of Knowledge (New York: St. Martin Press, Inc., 1955), pp. 31-35 .

الربّان أن سفينته صالحة للإبحار فإنه يظل لزاماً عليه توفير وسائل للإنقاذ واتخاذ التدابير الوقائية ضد احتمال ألا تكون سفينتة صالحة للإبحار، هذا أمر قد يكون راجعاً إلى أنه من الواجب عليه طمأنة المسافرين معه أو لكونه قد أقسم على طاعة القانون الذى يحتم عليه اتخاذ مثل تلك التدابير فى كل مرة يبحر فيها .

أضف إلى ذلك أن هناك ظروفاً يمكن أن يقال فيها إن على المرء واجب الاعتماد على قضايا تتعلق بأصدقائه أو واجب التعديل على قضايا أكد له أصدقاؤه صحتها حتى فى حال عدم معرفتها بصحتها يقال إن الاعتقاد هو أحد واجبات المسيحى، على اعتبار أنه مسألة ثقة فى المبادىء التى تكوّن المذهب المسيحى . غير أن فضيلة الاعتقاد ـ كما يراها بعض المسيحيين ـ تكمن فى أن مبادىء الاعتقاد عبارة عن قضايا «لايعرف» أنها صادقة، بل إنها تعد فى واقع الأمر غير معقولة[9] . فإذا كان من واجب المسيحي أن يؤمن، واتفق أن تكون المبادىء التى يؤمن بها صحيحة، فإن التعريف المطروح يستلزم أنه «يعرف» تلك المبادى باعتبارها صحيحة .

لايكفى إذن أن نعرف «(س) يعرف أن (هـ) صادقة» بمجرد الإشارة إلى حق عدم اتخاذ التدابير الوقائية ضد احتمال بطلان (هـ)، لأن (س) قد يعرف أن (هـ) صادقة دون أن يمتلك دلك الحق، وقد يمتلكه (لأن عليه واجباً) دون معرفة أن (هـ) صادقة .

---

9) راجع ـ على سبيل المثال ـ الفقرة التالية لكير كجورد من كتابه :
"Concluding Unscientific Postscript":
«هب أن رجلاً ينشد الإيمان: دع الكوميديا تبدأ. إنه يتمنى أن يكون لديه إيمان، لكنه يأمل تحرى الحيطة عن طريق بحث موضوعى وعملية تقريبية ماذا يحدث؟ بمساعدة هذه العملية يصبح اللامعقول شيئاً مختلفاً، يصبح محتملاً، محتملاً أكثر، ثم يصبح محتملاً على نحو مؤكد إنه مستعد الآن للاعتقاد فيه، بل ويجرؤ على الزعم لنفسه أنه لم يعد يعتقد على طريقة الإسكافيين والخياطين والناس البسطاء. بيد أن ذلك لايحدث إلا نتيجة تفكير طويل إنه مستعد للاعتقاد فيه (أى قبوله بإيمان) وياللعجب، لقد أصبح الآن من المستحيل جداً أن يعتقد فيه. إن أى شىء محتمل تقريباً قابل لأن يعرف تقريباً، أو تماماً، أو تقريباً على نحو جد مؤكد ـ ولكن من المستحيل عليه أن يعتقد، فاللامعقول هو موضوع الإيمان، وهو الشيىء الوحيد الذى يمكن الاعتقاد فيه».
From Kirkcgard Anthology, ed. Robert Bertall (Princeton: Princeton University Press, 1947), pp. 220 - 21.

بوسعنا صياغة تعريف أخلاقى يتجنب مثل هذه الصعوبات بالقيام ببعض التعديلات المناسبة . بيد أنه ليس هناك من استطاع حتى الآن القيام بتعديلات مرضية ، ولذا فإنه ليس لدينا تعريف أخلاقى يمكن أن يشكل حلاً لمشكلة ثيوتيتس[10] .

«المنطوقات الأدائية» :

يمكننا التساؤل هنا ما إذا كنا قد أسأنا فهم مشكلتنا ـ وما إذا كان اعتبارنا لها قائماً على افتراض باطل . لقد دأبنا على افتراض أن هناك شيئاً (س) بمقدوره ـ فيما إذا أضيف إلى الرأى الصحيح ـ أن يجعله معرفة ، ونشدنا عبثاً الحصول على ذلك الشيء . ولكن هل يتوقف التمييز بين المعْرفة والرأى الصحيح على ذلك الافتراض؟

هناك من يذهب إلى أن ملاحظة السبل التى يستعمل بها البشر كلمة «يعرف» تبين كيف أن هذا الافتراض لا يعد صحيحاً ، ويعتبر البحث القيم الذى أجراه «جى . ل . أوستن» أحد المصادر التى رسخت هذا المذهب يقوم «أوستن» فى هذا البحث بوصف مايسميه بالوظيفة «الأدائية» لعبارة «أنا أعرف»[11] .

يمكن توضيح مفهوم الوظيفة «الأدائية» بالإشارة إلى الاستعمال العادى لعبارة «أنا أعد» فى العادة ، حين ينطق المرء عبارة «أنا أعد» ، فإن نطقه لايهدف إلى تقرير أى شيء ؛ إن موضع اهتمام المرء هنا هو أن يعطى وعداً لا أن يصف نفسه على اعتبار أنه يعطى وعداً فى الظروف العادية ، أن تنطق عبارة «أنا أعد» هو أن تعد العبارة «أنا أطلب» تشبه فى هذا الخصوص عبارة «أنا أعد» إذا استعمل المرء كلمة «يطلب» بالإشارة إلى الضمير الغائب

(10) هناك صعوبات أخرى لاحظها «هربرت هايدلبرج» :
Herbert Heidelberger, in "On Defining Epistemic Expressions", Journal of philosophy, Lx (1963), 344 - 348.

(11) J. L. Austin: "Otherminds", Preceedings ot the Aristotelian Society, Supplementary Volume XX (1946); Urmson and G. J. Warnock (New york: Oxford University Press, (1961), PP. 44 - 84 .

قائلاً «إنه يطلب»، فإنه يصف أو يقرر مايفعله شخص آخر، وإذا استعملها فى صيغة المتكلم مشيراً إلى الماضى قائلاً «لقد طلبت»، فإنه يصف أو يقرر شيئاً كان قد قام به. أما إذا أشار - عوضاً عن ذلك - إلى المضارع قائلاً «أنا أطلب»، فإنه لايهدف إلى وصف نفسه على اعتبار أنه يطلب بل يقدم طلباً، الأمر نفسه يسرى على أفعال أخرى مثل «يأمر»، ينذر»، «يضمن» و«يعمد». (وكما يلاحظ «أوستن»، فإن ورود - أو إمكان ورود - عبارة «بموجب هذا» يعد إحدى علامات الاستعمال الأدائى، ومثال ذلك «ينذر المخالفون بموجب هذا أن المركبات سوف تنقل على نفقة أصحابها»).

يشير «أوستن» إلى أن التعبير «أنا أعرف» يؤدى وظيفة مشابهة تماماً لتلك التى يؤديها «أنا أعد» عندما ينطق المرء الكلمات «أنا أعد» فإنه يقدم ضماناً؛ إنه يغامر بسمعته ويلزم نفسه تجاه الآخرين، وعلى نحو مشابه، يحدث الأمر نفسه مع عبارة «أنا أعرف»، ويضيف «أوستن»: القول «أنا أعرف» لايعنى القول «لقد قمت بإنجاز معرفى باهر ذى امتياز يعادل الاعتقاد أو اليقين أو التأكد على نحو ما»، لأنه ليس هناك فى هذا السياق شيء أكثر امتيازاً من التأكد على نحو ما. هذا يشبه إعطاء الوعد الذى لايعد شيئاً ذا امتياز قدر مايشبه الأمر والقصد والقصد التام الذى لايمتاز عليه شيء عندما أقول «أنا أعرف»، فإننى «أعطى كلمتى للآخرين»، و«أعطيهم شهادتى للقول بأن (س) تتصف بالصفة (ب)»[12]. ويخلص «أوستن» إلى تقرير: أن تفترض أن «أنا أعرف» عبارة وصفية هو أن ترتكب «الأغلوطة الوصفية» الشائعة فى الفلسفة[13].

وفى هذا الخصوص، نلاحظ أيضاً أنه بينما تؤدى «أنا أعرف» وظيفة إعطاء ضمان، نجد أن «أنا أعتقد» قد تعمل على سحب هذا الضمان؛ فالعبارة «أنا أعتقد» - حين تقال فى ظروف بعينها - تكافيء القول «لا تعول على كلمتى، لن أكون مسئولاً عنها» كيف - إذن - يتبادر إلى الأذهان أن «المعرفة» تستلزم «الاعتقاد»، إذا كانت وظيفة إحداهما هى اعطاء ضمان ووظيفة الأخرى هى سحبه.

(12) Philosophical Papers, p. 67. CF. C. S. Peirce, Collected Papers, V (1932), 383 - 87 .
(13) Ibid., P. 71 .

بناء على مثل هذه الاعتبارات، خلص بعض الفلاسفة إلى القول بأن مشكلة ثيوتيتس مشكلة زائفة لكونها تفترض خطأ وجود «حالة» يمكن وصفها بكلمة «يعرف»، وهو افتراض أفضى إليه ارتكاب «الأغلوطة الوصفية».

ولكن دعونا نمعن النظر فى مفهوم «النطق الأدائى» : تعد معظم المنطوقات أدائية من وجهة نظر ما، لأنه يقصد من كل منطوق تقريباً أن تكون له تأثيرات غير تلك المتعلقة بالوصف أو التقرير إذن، ما الذى تتميز به التعبيرات التى يقول عنها «أوستن» إنها «أدائية»؟ إنه لايطرح تعريفاً واضحاً لهذا المفهوم، بيد أننى أرى إمكان وصف «المنطوقات الأدائية» على النحو التالى :

هناك معانى أفعال بعينها ـ كالطلب والأمر والضمان والتعبير ـ تتميز بأن القيام بها (فى حال ملاءمة الظروف) يتطلب فحسب إصدار منطوق يتضمن كلمات يستعملها المتكلم عادة ليشير لمثل ذلك الفعل. الطريقة التقليدية لطلب شىء ما ـ عند متكلمى الإنجليزية ـ هى أن تصدر منطوقاً يبدأ بعبارة «Ireguest» (أنا أطلب) (وهذا أمر يسرى حتى بخصوص الوعد، الأمر، الضمان، والتعميد). دعونا إذن نقول عن أى شخص يؤدى فعلاً بهذه الطريقة إن منطوقه يعتبر «منطوقاً أدائياً» بالمعنى المحدد لهذا المصطلح.

المنطوق الذى يبدأ بعبارة «أنا أريد» لا يعد أدائياً بهذا المعنى المحدد، إذ أنه لا يمكن القول عنه إنه «فعل» للإرادة. غير أن هذه العبارة غالباً ما تستعمل لتحقيق ما يمكن للمرء تحقيقه بواسطة المنطوق الأدائى المحدد «أنا أطلب» دعونا إذن نقول إن «أنا أريد» قد تكون منطوقاً أدائياً بالمعنى «المجازى» لهذا التعبير الأخير.

ولكن، بأى معنى من هذه المعانى يمكن أن يقال عن المنطوق «أنا أعرف» إنه أدائى. من الواضح أنه ليس أدائياً بالمعنى المحدد لهذا المصطلح، فالمعرفة ليست «فعلاً» يمكن القيام به بالقول «أنا أعرف» أن تقول «أنا أعد بـ (ب)» ـ فى ظروف بعينها على أقل تقدير ـ هو أن تعد بـ (ب) (بمقدور المرء أن يقول «أنا أعدبموجب إقرارى بذلك»، لكنه لايستطيع أن يقول

«أنا أعرف بموجب إقرارى بذلك»). إن التعبير «أنا أعرف» متعلق بالتعبير «أنا أضمن» والتعبير «أعطيك كلمتى» بنفس الطريقة التى تتعلق بها التعبير «أنا أريد» بالتعبير «أنا أطلب»؛ فالتعبير «أنا أعرف» تستعمل غالباً لتحقيق ما يمكن للمرء تحقيقه بالتعبير الأدائى بالمعنى المحدد «أنا أضمن» أو «أعطيك كلمتى» لهذا السبب، يمكن اعتبار «أنا أعرف» منطوقاً أدائياً بالمعنى المجازى لهذا المصطلح .

إن «أريد» ليست دائماً بديلاً لـ «أطلب» . قد أقول لك ما أريد ـ وبذا أصف حالتى النفسية ـ على علمى بعدم قدرتك على مساعدتك لىّ فى الحصول على ما أريد وعلى نحو مماثل، لا تعد «أنا أعرف» بديلاً دائماً لـ «أنا أضمن»؛ قد أخبرك ـ أو أعترف لك، أو أتباهى أمامك ـ بإننى أعرف بعض الأشياء التى تعرفها، رغم أنك لاتحتاج ولا ترغب فى الحصول على ضمانى (وبالمثل، فإن «أعتقد ليست دائماً بديلاً لعبارة» ليس بمقدورى أن أعطيك أية ضمانات»، فقد أخبرك بما أعتقد فى حالة أكون فيها مستعداً لتقديم ضمانات) .

ما الذى إذن نستطيع قوله بخصوص ملاحظة «أوستن» : «أن نفترض أن «أنا أعرف» عبارة وصفية هو أن ترتكب «الأغلوطة الوصفية» الشائعة فى الفلسفة؟ من المرجح أن «أوستن» قد افترض خطأ أن «أنا أعرف» تعد منطوقاً أدائياً بالمعنى المحدد لا المجازى . على ذلك، فكما أن المنطوق «أنا أريد» قد يؤدى مهمتين : مهمة الإخبار بشىء عنى ومهمة جعلك تفعل شيئاً، فإن المنطوق «أنا أعرف» قد يؤدى مهمتين : مهمة الإخبار بشىء عنى ومهمة تقديم ضمان لك أن تفترض أن أداء المهمة اللاوصفية يتعارض مع الأداء المتزامن للوظيفة الوصفية هو أن ترتكب «الأغلوطة الأدائية» .

يتعين علينا ألا نستهين بالتعبير «أنا أعرف» وأن نتساءل ـ بوصفنا فلاسفة ـ عن الشروط التى تعطى فى حال استيفائها الحق باستعماله هكذا يقرر «أوستن» : «إذا قلت إنك «تعرف» شيئاً، فإن المحك الأكثر مباشرة يتخذ صيغة السؤال : «هل أنت فى وضع يسمح لك أن تعرف؟»؛ بكلمات أخرى، يتوجب عليك أن توضح ليس مجرد كونك واثقاً من

الأمر بل إنه يقع فى مجال اختصاصك[14] .

إذا حق للمرء أن يقول «أنا أعرف أن (هـ)» ، فمن الجائز أنه لم يقم بتحقيق أى إنجاز معرفى باهر ، ولكن (هـ) تقع بالفعل «فى مجال اختصاصه» ، وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة ، فإنه يعرف بغض النظر عما إذا كان قد قال «إنه يعرف» («إنه يعرف ، لكنه لايقول») . يبدو إذن أن هناك حالة يمكن وصفها أو تقريرها بكلمة «يعرف»[15] ، والمرء إنما يقاد إلى افتراض خلاف ذلك بارتكاب «الأغلوطة الأدائية» .

— مصطلحات ابستمولوجية أخرى :

«يعرف» مصطلح من مجموعة من المصطلحات التى تطرح أمامنا مشاكل متشابهة جوهرياً ، وهى مصطلحات يمكن أن نطلق عليها اسم «مصطلحات التقويم المعرفى» ، وبمقدورنا إلقاء بعض الضوء على المصطلح «يعرف» بملاحظة علاقته بتلك المصطلحات الأخرى .

بقدر مانستطيع القول عن شخص ما إنه يعرف فرضاً أو قضية ما على اعتبار أنها صادقة ، نستطيع القول إن الفرض يعد بيناً بالنسبة له ؛ إنه من المعقول بالنسبة له أن يقبل فرضاً ما ؛ إن فرضاً ما يعد بالنسبة إليه أكثر معقولية من فرض ما ؛ أو أن فرضاً ما يعد بالنسبة إليه غير مسوغ ، محايد ، مقبول ، أو لا يمكن قبوله .

---

(14) Philosophical Papers, P. 68 .

(15) يطرح «جى . أو . آرمسون» تصوراً لاستعمال التعبير «أنا أعرف» يتشابه مع تصور «أوستن» ، ثم يحاول تطبيقه على الضميرين المخاطب والغائب وعلى الأزمنة الأخرى بالطريقة التالية : «أن تقول على سبيل المثال إن السيد «جونز» «عرف» قضية ما بوصفها صادقة هو أن تقول إنه كان «فى وضع خوله للقول إنه يعرف» ولكن مامعنى «أن يكون المرء فى وضع يخوله لمثل هذا القول»؟ يقرر «آرمسون» أن ذلك يعنى أن المرء يكون في وضع يمتلك فيه «كل الأدلة التى يحتاجها» ، وهذا يرجعنا ثانية إلى النقطة التى بدأنا منها نقاشنا لمشكلة أفلاطون :
See: "Parenthetical Verbs", in "Essays in Conceptual Analysis", ed. A. G. N. Flew (New York: St. Martin,s Press, Inc, 1956), P. 199. The italics aer mine .

إذا اعتبرنا التعبير «غير مقبول» بوصفه مصطلحاً للتقويم المعرفى، وقلنا إن قضية ما «تعد غير مقبولة»، فإننا لا نعنى أنها غير قابلة لأن تكون موضعاً للقبول بل نعنى أنها ـ معرفياً ـ غير جديرة به. ويمكن القول عن سلب أية قضية يعرف شخص ما أنها صادقة وعن سلب أية قضية بينة بالنسبة إليه. إنها غير مقبولة بهذا المعنى تعد القضية «شيكاغو لا تقع على بحيرة «ميتشجان» بالنسبة لمعظمنا غير مقبولة. هناك قضايا أخرى قد تكون غير مقبولة رغم أن سوالبها ليست بينة أو غير معروفة. هذا يرجع إلى وجود بعض القضايا غير المقبولة رغم أن سوالبها ليست مقبولة أيضاً، تلك هى القضايا التى يمكن أن يقال عنها بلغة اللا أدريين القدماء إنها تتميز بأن أى شخص سوىٌ سوف يعلق الحكم بشأنها (أى أنه لن يصدقها ولن يكذبها ـ لن يؤكدها ولن ينكرها) الأمثلة الواضحة لمثل هذه القضايا تولد المفارقات: ومثالها عبارة «رسل»: «إن فئة الفئات التى لا تعد أعضاء فى ذاتها تعد عضواً فى ذاتها». وبناء على علم الأخلاق الاعتقادى الذى يناصره «كليفورد»، تعد أية قضية «ليس لدينا عليها أدلة كافية غير مقبولة[16]. أما بالنسبة للفلاسفة الوضعيين فقد ذهبوا إلى إمكان وصف بعض القضايا التى لايمكن التحقق من صدقها والقضايا ذات الموضوعات الميتافيزيقية بأنها غير مقبولة.

يمكن وصف القضية «غير المسوغة» بالقضية التى ليس هناك طائل من قبولها، وإذا استطعنا تقرير أن القضية غير المقبولة هى تلك التى يتعين عدم قبولها، تسنى لنا القول إن القضية غير المسوغة هى تلك التى لايتعين على المرء قبولها. لهذا السبب، فإن الاعتقاد فى القضية غير المسوغة يعد أقل جرماً من الاعتقاد فى القضية غير المقبولة؛ كل القضايا غير المقبولة تعد غير مسوغة، غير أن بعض القضايا غير المسوغة (مالم يكن «كليفورد» على حق) ليست غير مقبولة. كما يرى البعض، فإن علم فلك «كوبر نيكس» يجعل علم فلك «بطليموس» غير مسوغ، لكنه لا يجعله غير مقبول. إن علم فلك «بطليموس» غير مسوغ، لكنه لايجعله غير مقبول. إن علم فلك «بطليموس» ليس غير مقبول لكنه غير

16) See: "The Ethics of Belief", in "Lectures and Essays", II (London: Macmillan & Co., Ltd., 1879), 163 - 205.

مسوغ لأنه معقد على نحو غير ضرورى .

يقال بعض الأحيان عن بعض القضايا إنها تعد «محايدة» معرفياً، غير أنه يتوجب علينا التمييز بين استعمالين مختلفين تماماً لهذا المصطلح : 1) «هل ستمطر فى مدينة «بالتيمور» بعد سنة من اليوم»؟ تعتبر هذه القضية «محايدة» بالنسبة لمعظمنا على اعتبارأن مبررات الاعتقاد فى مصداقيتها (على فرض وجود مثل هذه المبررات) تتكافأ مع مبررات عدم الاعتقاد فيها. هكذا يمكن أن يقال عن أية قضية احتمالها (0,5) ـ بعلاقاتها مع كل ما نعرف ـ إنها محايدة بالمعنى الأول لهذا المصطلح . 2) يقال عن الفعل إنه محايد أخلاقياً إذا كان أداء ذلك الفعل ـ كعدم أدائه ـ مسموحاً به وعلى نحو مناظر، يقال أحياناً أن القضية تعد محايدة معرفياً إذا كانت تلك القضية ـ كسالبها ـ مقبولة .

إذا كانت القضية محايدة بالمعنى الأول فإنها لاتعتبر محايدة بالمعنى الثانى؛ إذا لم يكن هناك أساس للاختيار بين القضية وسلبها فإن تعليق الحكم بشأن الاعتقاد يبدو سلوكاً معقولاً، وفى تلك الحالة لاتكون القضية ولا يكون سالبها مقبولاً. وفى واقع الأمر، قد لاتكون هناك قضايا محايدة بالمعنى الثانى على وجه الإطلاق .

هناك قضايا تتميز بأنها «لايتطرق إليها شك معقول» تلك هى القضايا التى يمكن أن نقول عنها إنه «يُعقل» الاعتقاد فى صحتها، ومن هذه القضايا تلك التى نمتلك عليها «دليلاً ملائماً» بالمعنى الذى سبق نقاشه، ذلك لأنه من المفترض أنه يعقل للمرء أن يعتقدُى صحة أية قضية حين يكون احتمال صدقها أكبر من احتمال بطلانها بالعلاقة مع مجموع مايُعرف (هذا هو المبدأ المعرفى الذى يعبر عنه أحياناً بعبارة «الاستقراء المبررة»)[17]. هناك سؤال

(17) لقد درجنا على استعمال التعبير «(هـ) محتملة بالنسبة لـ (س)» بمعناه «المطلق» لنعنى أن (هـ) مدعومة استقرائياً بما يعرفه (س) (أى أن احتمال صدقها يفوق احتمال بطلانها بالعلاقة مع مايعرفه (س)) غير أنه فى بعض الأحيان يستعمل التعبير «معرفياً» ليعنى مجرد كون (هـ) قضية يعقل لـ (س) قبولها. يبدو أن هذا الغموض قد ضلل بعض الفلاسفة فافترضوا أنه باستطاعاتهم البرهنة بسهولة على إمكان تبرير الاستقراء، لقد لاحظوا ـ معتدين بالمعنى الاحتمالى لكلمة «يحتمل» ـ أن القضية المحتملة قضية معقولة، ثم لاحظوا ـ معتدين بالمعنى المطلق لتلك الكلمة ـ أن القضية المحتملة قضية مدعومة استقرائياً بما هو معروف وأخيراً استنتجوا ـ بارتكاب اغلوطة اللبس ـ أنه إذا كانت القضية مدعومة استقرائياً بما هو معروف فإنه يعقل قبولها .

معرفى هام ـ سوف نناقشه فى الفصل الثالث ـ يتعلق بما إذاكانت هناك أية قضايا أخرى «يعقل» قبولها .

هناك أيضاً قضايا تعد «بينة» ومعقولة، فى آن واحد يمكن أن يقال عن أية قضية يعرف المرء أنها صادقة إنها تعد بينة بالنسبة إليه . على ذلك فإن هناك بعض القضايا التى تعد بينة رغم كونها غير معروفة . هكذا يذهب البعض إلى أن كل مايستلزمه البين يعد بيناً ، غير أن بعض القضايا المستلزمة منطقياً مما يعرفه المرء قد تكون بحيث يجهل المرء أنها مستلزمة على تلك الشاكلة، بل إنها قد تكون غير مقبولة بالنسبة إليه (قد يعرف المرء أن كل الفلاسفة رجال، ومع ذلك يمتنع عن الاعتقاد فى أن كل من ليس برجل ليس فيلسوفاً) فى هذه الحالة سيمتنع عن قبول (أو الاعتقاد فى) بعض القضايا البينة بالنسبة إليه، والقضية البينة غير المقبولة لا يمكن أن يقال عنها إنها معروفة مرة أخرى، ستكون أية قضية بينة وكاذبة قضية بينة وغير معروفة بيد أن السؤال المتعلق بوجود مثل هذه القضايا، سؤال غاية فى الصعوبة، وسنعود إليه فيما بعد .

لهذا السبب، توجد اختلافات مهمة بين القول إن قضية ما تعد «بينة» بالنسبة لشخص ما والقول إنه يمتلك «دليلاً ملائماً» على تلك القضية يمكننا هنا أن نلاحظ ثلاثة اختلافات :

1) قد يمتلك المرء دليلاً ملائماً على قضية ليست بينة بالنسبة إليه . إذا اتفق وأن عرف المرء أن هناك ألف كرة فى الوعاء وأن 999 منهن حمراء اللون، وعرف أيضاً أن إحداها ستسحب عشوائياً، فإنه يمكن القول إن لديه دليلاً ملائماً على القضية القائلة بأنها ستكون حمراء، ولكن ـ قبل أن تتم عملية السحب ـ لن يكون بيناً له أنها حمراء 2) يختلف «منطق» مفهوم البين عن «منطق» مفهوم الدليل الملائم ؛ إذا كانت الكرات ستسحب الواحدة تلو الأخرى ـ دون ترجيع ـ فلربما سنقول إن الشخص المعنى لديه دليل ملائم ـ بالنسبة لأية عملية سحب بعينها ـ على أن الكرة التى ستسحب فى تلك العملية ستكون حمراء، رغم أنه لايمتلك دليلاً ملائماً على صحة القضية القائلة إنه «فى كل مرة ستكون الكرة المسحوبة

حمراء، رغم أنه لايمتلك دليلاً ملائماً على صحة القضيَّة القائلة إنه «فى كل مرة ستكون الكرة المسحوبة حمراء» فى مقابل ذلك، إذا كان بيناً له ـ بطريقة أو بأخرى ـ أنه بالنسبة لأية حالة ستكون الكرة حمراء فى تلك الحالة، فسيكون بيناً له أيضاً أنه بالنسبة لكل حالة هناك كرة حمراء سيتم سحبها . 3) قد توجد قضايا بينة للشخص رغم أنه لايمكن القول إن لديه دليلاً ملائماً عليها إذا اتبعنا الاستعمال اللغوى العادى سنقول عن مثل هذه القضايا ـ كالقضية «يبدو أننى أتذكر وجودى هنا من قبل» ـ إنها قد تكون بينة بالنسبة للشخص فى وقت بعينه رغم أنه لايمتلك أدلة عليها فى ذلك الوقت . إذا كان لدى وكيل على قضية بعينها، فسيكون بمقدورى سرد قضايا معينة أخرى باعتبارها شواهد على تلك القضية ولكن رغم أنه من البين لدىّ أنه يبدو أننى اتذكر وجودى هنا من قبل، فإنه ليست هناك أية قضايا أخرى استطيع سردها باعتبارها شواهد على أنه يبدو أننى أتذكر وجودى هنا من قبل[18] .

بعض التعريفات :

إذا أمكن تعريف كلمة «يعرف» والمصطلحات المعرفية الأخرى التى سبق نقاشها باللجوء إلى مصطلح أو عبارة معرفية واحدة، فقد يكون بمقدورنا القول إننا قد تحصلنا على حل جزئى لمشكلة أفلاطون .

بداية، دعونا نذكر أنفسنا أننا نستطيع أتخاذ أحد مواقف ثلاثة تجاه أية قضية : قد نعتقد أو نقبل القضية ـ وقد نحجم عن الاعتقاد فيها أو نرفضها (الأمر الذى يعنى الاعتقاد فى أو قبول نقيضها) ـ وقد «نعلق الحكم» بشأنها بمعنى أن نمتنع عن الاعتقاد فيها وعن عدم الاعتقاد فيها دعونا أيضاً نذكر أنفسنا أنه بالنسبة لأية قضية وبالنسبة لأى شخص قد تعد بعض هذه المواقف أكثر معقولية فى وقت بعينه مما قد تكون عليه فى أوقات أخرى . هكذا يقترح «أوغسطين» أنه رغم إمكان وجود أسس للتشكيك فى مصداقية الحواس، إلا أن

(18) لمراجعة نقاش أكثر تفصيلاً لهذه النقاط، راجع :
Herbert Heidelberger, "Knowledge, Certainty, and Probability", Inquiry, VI (1963), 242 - 50 .

الاعتقاد فى إمكان الاعتماد عليها سيكون بالنسبة لمعظمنا فى معظم الأوقات موقفاً أكثر معقولية من الاعتقاد فى عدم إمكان الاعتماد عليها يفترض أنه بالنسبة لمعظمنا ـ فى الوقت الحاضر ـ يعتبر تعليق الحكم بشأن القضية القائلة بوجود حياة فوق سطح كوكب الزهرة أكثر معقولية من قبولها، بيد أن قبولها يعد أكثر معقولية من قبول القضية القائلة بوجود حياة فوق سطح كوكب عطارد. المقترح الخاص بفكرة المواقف الأكثر معقولية يقرر مايلى :

إذا كان الشخص المعنى كائناً عاملاً، وكانت اهتماماته ذهنية صرفة، وإذا كان يتوجب عليه الاختيار بين موقفين، فإنه سيختار الموقف الأكثر معقولية مفضلاً إياه عن الموقف الأقل معقولية[19].

بالإشارة إلى مفهوم «الموقف المعرفى الأكثر معقولية من غيره بالنسبة للمرء فى وقت بعينه» تتسنى لنا معرفة وتنظيم مفاهيمنا المعرفية المتنوعة. تعد القضية «معقولة» (أو «لايتطرق إليها شك معقول») إذا كان الاعتقاد فيها أكثر معقولية من تعليق الحكم بشأنها، وتعد «غير مسوغة» إذا كان تعليق الحكم بشأنها أكثر معقولية من الاعتقاد فيها، وتعد «مقبولة» إذا كان تعليق الحكم بشأنها أكثر معقولية من الاعتقاد فيها.[20] القضية (هـ) تعد بينة بالنسبة لـ (س) إذا : 1) كانت (هـ) معقولة بالنسبة لـ (س)، و2) ليست هناك قضية

---

(19) تذكرنا الملاحظة التالية التى يقررها «وليام جيمس» بأن الشخص صاحب الاهتمامات الذهنية الصرفة لن يكون باعث سلوكه مجرد الرغبة فى الحذر : «هناك سبيلان لاعتبار واجبنا بخصوص أمر الاعتقاد وهما يختلفان بشكل جوهرى، رغم أن نظريات المعرفة المطروحة قد أبدت القليل من الاهتمام بهذا الاختلاف : «يجب علينا أن نعرف الحقيقة» و«يجب علينا أن نتجنب الخطأ» هذان هما أول وأعظم وصايانا باعتبارنا أشخاصاً مرشحين للمعرفة، بيد أنهما ليسا طريقتين مختلفتين للتعبير عن نفس الوصية، بل يعبران عن قانونين منفصلين. . بالخيار بينهما قد ننتهى بتشكيل مجمل حياتنا الذهنية بشكل مختلف. . وبالنسبة لى، بوسعى أن أعتقد أن هناك ماهو أسوء من الخداع يمكن أن يحدث للمرء».
From "Thc Will to Believe and Other Essays", in "Popular philosophy" (New York: David Mckay Co., Inc., (1911), pp. 17 - 19 .

(20) فيما يتعلق بالمعنيين اللذين سبق نقاشهما لكلمة «محايد»، يمكن القول إن القضية تعد «محايدة» بالمعنى الأول إذا كان الاعتقاد فيها ليس أكثر معقولية من عدم الاعتقاد فيها وكان عدم الاعتقاد فيها ليس أكثر معقولية من الاعتقاد فيها ـ وتعد «محايدة» بالمعنى الثانى إذا كانت مقبولة وكان سالبها مقبولاً أيضاً. ولكن ـ كما لاحظنا ـ هناك مبررات للتشكيك فى إمكانية وجود أية قضية محايدة بالمعنى الثانى .

تتصف بأن اعتقاد (س) فيها يعد أكثر معقولية من اعتقاده فى (هـ) هكذا نحصل على تدرج هرمى من المصطلحات المعرفية : كل قضية بينة تعد معقولة، ولكن ليست كل القضايا المعقولة تعد بينة ؛ وكل قضية معقولة تعد مقبولة، ولكن ليست كل القضايا المقبولة تعد معقولة[21] ستتضح أهمية هذا التدرج الهرمى حين نأتى على نقاش مشكلة صياغة نظرية التدليل التجريبى .

والآن وبعد أن عرفنا البين، نستطيع الرجوع إلى مشكلة ثيوتيتس، وإلى التعريف الذى بدأنا به : (س) يعرف فى الوقت (ت) أن (هـ) صادقة إذا : 1) يعتقد (هـ) فى (ت) ـ 2) (هـ) صادقة ـ و3) تعد (هـ) بينة فى (ت) بالنسبة لـ (س)[22] .

---

(21) بالإمكان تطوير «منطق معرفى» يحدد العلاقات المنطقية بين هذه المفاهيم بناء على ثلاثة افتراضات : 1) إذا كان الموقف (س) يعد زكثر معقولية من الموقف (ص)، وكان الموقف (ص) أكثر معقولية من الموقف (ع)، فإن الموقف (س) يعد أكثر معقولية من الموقف (ع) 2) إذا كان الموقف (س) يعد أكثر معقولية من الموقف (ص)، فإن الموقف (ص) لايعد أكثر معقولية من الموقف (س) 3) إذا كان تعليق الحكم بشأن قضية ماليس أكثر معقولية من الاعتقاد فيها، فإن الاعتقاد فيها أكثر معقولية من عدم الاعتقاد فيها (ومثال ذلك، إذا كانت اللاأدرية ليست أكثر معقولية» من الإيمانية، فإن الإيمانية تعد أكثر معقولية من الإلحادية) .

(22) إذا أقررنا باحتمال وجود قضايا بينة وباطلة فى نفس الوقت، بمقدورنا إضافة تعديل لتجنب صعوبة أشار إليها «ادموند فيتير» فى مقاله : "Is Justified Truc Belief Knowledge" (Analysis: xxv (1963), pp. 121- 123) هب أن القضية (أ) رأيت شاة فى الحقل قضية بينة (لكنها باطلة) بالنسبة لـ (س) الذى ظن الكلب شاة فى هذه الحالة ستكون القضية (هـ) «هناك شاه فى الحقل» قضية بينة بالنسبة له ولكن هب أن هناك شاة فى الحقل لا يراها من الواضح أن هذا لايبرر القول بأن (س) يعرف أن هناك شاة فى الحقل رغم أنه يستوفى شروط تعريفنا : فهو يعتقد فى (هـ)، (هـ) صادقة، وتعد (هـ) بينة بالنسبة إليه لهذا السبب، ولكى نتخلص من مثل هذا الموقف، يتعين علينا أن نضيف تعديلاً لتعريفنا لكلمة «يعرف» .

دعونا أيضاً نقول إن «القضية الأساسية» عبارة عن قضية تتميز بأن القضايا البينة الوحيدة التى تبررها على تلك المشكلة هى القضايا التى تستلزمها، ولتجنب تلك الصعوبة، قد نعتبر إضافة العبارة التالية التى من شأنها جعل تعريفنا لكلمة «يعرف» تعريفاً «ارجاعياً» : «إما أن 1) : (هـ) تعد قضية أساسية بالنسبة لـ (س) فى (ت) ـ أو 3) : هناك قضية يعرفها (س) فى (ت) لاتبرر أية قضية باطلة تبرر (هـ) فى الفصل الثانى سوف نعنى بقضايا «أساسية بهذا المعنى، وفى الفصل الثالث، سوف نعنى بحالات يمكن أن تكون فيها القضية «مبررة» لقضية لاتستلزمها، وإذا كان من الضرورى أن نضيف مثل هذه العبارة الرابعة لتعريفنا لكلمة «يعرف» ، فإن «معرفة أن المرء يعرف» (أى أن يكون على يقين) تعد أكثر صعوبة من مجرد المعرفة لمراجعة التناقش المتعلق بهذا السؤال الأخير، انظر :

Jaako Hintikka : "Knowledge and Belief" (Ithica: Cornell University Press, 1962, chop. 5 & M. Chisholm : "The Logic of Knowing", Journal of philosophy, Lx, 1963, pp. 775 - 95 .

* * *

الفصل الثانى

البين بشكل مباشر

أسئلة سقراطية :

يحسن بنا ـ لصياغة أو لتوضيح قواعدنا التدليلية ـ أن نسلك المسار المتبع فى المنطق حين نقوم بصياغة قواعد الاستدلال أو ذلك المتبع فى فلسفة الأخلاق حين نقوم بصياغة قواعد السلوك هكذا سنفترض أن بحوزتنا حالات يتعين أن تقرها أو تسمح بها القواعد، وأخرى يتعين على القواعد رفضها أو منعها، كما سوف نفترض أنه بالتحرى عن مثل هذه الحالات سيكون بمقدورنا صياغة معايير يتوجب انطباقها فى أية حالة يراد قبولها أو السماح بها وأية حالة يراد رفضها أو منعها. [1] إذا أردنا صياغة قواعد التدليل للحصول على الأمثلة التى ننشدها، نستطيع القيام بما يلى :

نعتبر ـ بداية ـ بعض الأشياء التى نعرف أنها صادقة أو نعتقد أننا نعرف أنها صادقة، أو نعتبر بعض الأشياء التى نرجح ـ بالتأمل ـ أنها «بينة»، ثم نحاول بالنسبة لكل حالة ـ

(1) «لايمكن تعلم طبيعة الحق من الخبرة دون تصنيف محتوى الخبرة إلى ماهو خير وماهو شرير، أو إلى درجات من الأجود والأسوء تضمن مثل هذا التصنيف أو التدرج التطبيق التشريعى لنفس المبدأ المنشود فى المنطق لايمكن استخلاص تعميمات من الأمثلة مالم تكن أمثلة للتفكير الجيد سبق تحديدها حسب معيار بعينه. أما فى علم الجمال، فيمكن اشتقاق القوانين الجمالية باللجوء إلى الخبرة فقط إذا تم تطبيق معايير الجمال بشكل صحيح» :
C. I. Lewis, "Mind and the World - Order" (New York: Charles Scribner's Sons, 1929) p. 29; Cf. his discussion of the "Critique of Cogency", in "The Ground and Nature of the Right" (New York : Columbia University Press, 1955) pp. 20 - 38.

صياغة إجابة ملائمة للتساؤل : «ما مبرر اعتقادك فى كونك تعرف هذا الأمر بوصفه صحيحاً؟» أو «ما مبررك لاعتباره بيناً؟» .

حين نبدأ بما نعتقد أننا نعرف كونه صحيحاً، أو بما نميل - فيما إذا أعملنا تفكيرنا - إلى اعتباره بيناً، فإننا نفترض أن الحقيقة التى ننشدها «متضمنة بشكل مستتر فى العقل الذى ينشدها، وأنها تحتاج فحسب إلى أن تثار أو أن تكون موضعاً للتأمل الواضح»[2] أما عن السؤال المتعلق بما إذا كانت هذه البداية مبررة، فسيتم نقاشه فى الفصل الرابع .

لقد أشار بعض الفلاسفة إلى وجوب الا تطرح الأسئلة المتعلقة بتبرير بعض الأشياء التى يتضح تماماً أننا نعرف أنها صادقة، على اعتبار أن التشكيك فى مثل هذه الأشياء «يخرق قواعد لغتنا» بيد أن هذا الاعتراض لاينطبق على نوع السؤال الذى نثيره هاهنا؛ فليس من الضرورى أن تعبر هذه الأسئلة عن أية شكوك أو نزعات لا أدرية ولكونها قد صيغت لتوضيح المعلومات، فإنها لا تعبر عن أية تحديات، كما أنها لاتستلزم ولا تفترض وجود أسس للتشكيك أو الريبة[3] . حين كان أرسطو يعالج البراهين غير المشروعة وكان يتساءل عن مواضع القصور فيها، فإنه كان يحاول التعلم ولم يكن محتاجاً لأن يذكر نفسه بإمكان أن تكون براهين خالية من أى قصور .

---

(2) "Mind and the world - order", p. 19 .

(3) تنطبق هذه الملاحظات أيضاً على عبارة «لونارد نلسون» القائلة : إذا تساءل المرء عما إذا كانت لديه أية معارف معروفة بشكل موضوعى، فإنه يفترض سلفاً أن موضوعية المعرفة محل شك . . » :

Leonard Nelson : "Socratic Method and Critical Philosophy" (New Haven : Yale University Press, 1949) p. 190 .

. تكمن إحدى النتائج المؤسفة لأعمال ديكارت (ورسل وادموند هوسرل فى القرن الحالى) فى الافتراض السائد القائل بأن الأسئلة المتعلقة تبرر معاملة القضايا البينة على اعتبار كونها بينة تشكل «تحديات» وتعبر عن «شكوك» :

See: Bertrand Russell's "Problems of Philosophy" (New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1912) and his many other Writings, on the theory of knowledge, and E. Husserl's "Mèditations Cartesiennes (Paris: J. Vrin, 1931),..

ولقد أوضح «ماينونق» هذه الاعتراضات على ذلك النهج بخصوص مفهوم البين فى :

A. Meinong: "Gesamelte Abhandlungen", II (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1913) p. 191 .

أما بخصوص ما نعتقد أننا نعرف كونه صحيحاً، فيتعين علينا أن نلاحظ أنه حين نسأل أنفسنا «أى مبرر نمتلكه لاعتبار هذا الأمر بيناً؟» أو «أى مبرر نمتلكة للاعتقاد فى أننا نعرف أن هذا الشيىء صحيح؟»، فإننا لانقوم بطرح أى من الأسئلة التالية: «أى دليل آخر بمقدورى الحصول عليه لدعم هذا؟»، «كيف يتسنى لى اعتقاد أو اكتشاف صحة هذا الأمر؟»، «كيف أستطيع إقناع شخص عقلانى آخر بصحته؟»؛ ولذا علينا ألا نتوقع أن تعفينا الإجابة عن هذه الأسئلة من عناء الإجابة عن الأسئلة التى قمنا بطرحها. إن أسئلتنا سقراطية، ولذا فإنها ليست من النوع الذى يسأل عادة[4].

أسئلة سقراطية أخرى :

فى حالات كثيرة، تتخذ الأجوبة عن اسئلتنا الصياغة التالية: «إن مبررى للاعتقاد فى أن (أ) تتصف بالصفة (ف) هو الحقيقة:

1) إنه من البين أن (ب) تتصف بالصفة (جـ)، و

2) إذا كان من البين أن (ب) تتصف بالصفة (جـ) فإنه من البين أن (أ) تتصف بالصفة (ف)».

ومثال ذلك، «إن مايبرر اعتبارى كونه عليلاً أمراً بيناً هو كون اتصافه بتلك الأعراض أمراً بيناً، وأنه إذا كان من البين اتصافه بها فإنه من البين أنه عليل» تتكون مثل هذه الإجابة من شقين: نقول بداية إن مبررنا لاعتبار شىء بعينه بيناً هو كون شىء آخر بيناً، ثم نطرح مايمكن تسميته بالقاعدة التدليلية؛ حيث نقوم بصياغة جملة تقرر أنه إذا توافرت شروط بعينها، فإن أمراً ما يمكن أن يقال عنه إنه بين، وبمقدور المرء أن يقول عن

(4) لقد قال «تشارلز» لسقراط ـ حسبما يقول: «اكسينفون» ـ «إنك تطرح أسئلة بصفة عامة فى الوقت الذى تعرف جيداً ماتكون عليه الأمور؛ تلك هى الأسئلة التى يتعين عليك ألا تسألها» [Memsrabilia, I, 2,36]

مثل هذه القاعدة إنها تخبرنا أن شيئاً ما «يمنح دليلاً» لشىء آخر .

تقوم هذه الإجابة عن أسئلتنا السقراطية بتحويل عبء التبرير من زعم إلى آخر . ذلك لأننا نستطيع الآن أن نتساءل : «ولكن مالذى يبرر اعتبار كون (ب) متصفة بالصفة (جـ) أمراً بيناً؟» أو «مالذى يبرر اعتقادى فى معرفة اتصاف (ب) بتلك الصفة؟» هنا قد نقوم بصياغة إجابة من النوع الأول : «إن مبرر اعتبارى لكون (ب) متصفة بالصفة (جـ) أمراً بيناً هو أنه : 1) من البين أن (س) تتصف بالصفة (هـ)، و2) إذا كان من البين أن (س) تتصف بالصفة (هـ)، فإنه من البين أن (ب) تتصف بالصفة (جـ)» . («مايبرر اعتبارى لكونه يعانى من تلك الأعراض أمراً بيناً هو أنه من البين أن حرارته مرتفعة») ولكن إلى أى حد نستطيع الاستمرار بهذه الطريقة؟

نستطيع أن نتخيل الإستمرار إلى ما لانهاية، فنبرر كل زعم جديد نقوم باستنباطه بزعم آخر، أو قد نكمل حلقة مفرغة بالطريقة التالية : بعد أن نبرر اتصاف (أ) بالصفة (ف) باللجوء إلى اتصاف (ب) بالصفة (جـ)، وبعد أن نبرر اتصاف (ب) بالصفة (جـ) باللجوء إلى اتصاف (س) بالصفة (هـ)، نعود فنبرر اتصاف (س) بالصفة (هـ) باللجوء إلى اتصاف (س) بالصفة (هـ)، نعود فنبرر اتصاف (س) بالصفة (هـ) باللجوء إلى اتصاف (أ) بالصفة (ف). بيد أننا ـ فى واقع الأمر ـ لن نقوم بأى شىء من هذا القبيل، وسنجد أن استئلتنا السقراطية تفضى بنا إلى موضوع توقف ملائم، ولكن كيف يتسنى لنا أن نلاحظ مثل هذا الموضوع؟

لقد لاحظ «سكتوس امبيركوس» أن كل موضوع للإدراك يتم إدراكه إما عبر نفسه أو عبر موضوع آخر،[5] قد تكون المواضيع التى تدرك عبر نفسها ـ إن وجدت ـ بمثابة موضع التوقف الذى ننشده . دعونا إذن نقول مبدئياً إننا نجد مثل هذا الموضوع حين تتخذ الإجابة عن سؤالنا الصياغة التالية :

---

(5) Sextus Empiricus: "Outiine of Pyrrhonism", Book I, Chap 6, in Vol. 1 of sextus Empiricus, the Loeb classical Library (Cambridge : Harvard University Press, 1933) .

مايبرر اعتبارى كون (أ) متصفة بالصفة (ف) أمراً بيناً هو ببساطة كون (أ) متصفة بالصفة (ف).

وفى كل حالة تعد فيها هذه الإجابة ملائمة، نكون قد واجهنا ماهو بين بشكل مباشر.

محاولة للهرب :

قد يفترض المرء ـ كاعتبار أول ـ أن القضايا التى تصف بشكل صحيح «خبرتنا» أو تصوغ «ادراكاتنا الحسية» أو «ملاحظاتنا» عبارة عن قضايا تعبر عما هو بين بشكل مباشر بالمعنى الذى قمنا بوصفه، غير أن ما يعبر عنه بمثل هذه القضايا لا يستوفى الشروط الواردة فى المعايير التى وضعناها.

فى إجابته عن السؤال «ما مبررى للاعتقاد فى معرفة أن السيد سمث موجود هنا؟»، قد يقول المرء «إننى أرى أنه هنا». لكن هذه الإجابة لا تعبر عما هو بين بشكل مباشر بمعنانا الراهن لهذا المصطلح، ذلك لأنه عند الإجابة عن السؤال «مامبررى للاعتقاد فى معرفة أن السيد سمث موجود هنا؟» لن يقول الشخص العاقل «مايبرر اعتقادى أنه من البين أننى أرى السيد سمث هو ببساطة كونى أرى السيد سمث» إذا كان قد استوعب السؤال السقراطى، فإنه سيقول ـ عوضاً عن ذلك ـ شيئاً من القبيل التالى : «أعرف أن السيد سمث طويل القامة وذو شعر أحمر؛ إننى أرى رجلاً طويل القامة ذا شعر أحمر؛ أعرف أنه ليس هناك رجل آخر يتصف بهذه الأوصاف سيكون موجوداً فى الحجرة الآن..» كل قضية من هذه القضايا ـ بما فيها القضية «أننى أرى رجلاً طويل القامة ذا شعر أحمر» ـ ستبرر بدورها باللجوء إلى قضايا أخرى، وهذا أمر يسرى على أية قضية حسية أخرى لهذا السبب، لن يكون بمقدورنا القول إن ما نعرفه بوسائل الإدراك الحسى أو الملاحظة يعتبر بيناً بذاته بشكل مباشر.

هناك من الفلاسفة من قد يقول «مايبرر اعتبارى كون السيد سمث موجوداً هنا (أو

كونى أراه) أمراً بيناً هو ببساطة «خبرتى» الراهنة؛ غير أننا لانستطيع القول إن الخبرة تعد فى ذاتها بينة، ولذا فإنه من الأجدر ألا نجد مايستدل به عليها»، وقد يفترض أولئك الفلاسفة أنهم - بهذه الإجابة - قادرون على تجنب الأسئلة الأكثر صعوبة والمتعلقة بنظرية المعرفة(6) على ذلك، فإن هذه الإجابة تتيح - فيما يبدو - المجال لأسئلة سقراطية؛ فقد نتساءل «ما الذى يبرر اعتبارى بيناً كون خبرتى من ذلك النوع الذى يجعل وجود أو رؤية السيد سمث هنا بيناً لى؟ وللإجابة عن هذا السؤال بمقدور المرء أن يسلك السبيل الذى سبق وصفه.

أوضاع تطرح نفسها :

يشير النص التالى المقتبس من «ليبنتز» إلى ما هو بين بشكل مباشر :

«يوفر لنا وعينا المباشر بوجودنا وبأفكارنا الحقائق البعدية الأولى أو حقائق الواقع الأولية أو - بكلمات أخرى - خبراتنا الأولية؛ فكما أن قضايا الهوية (القضايا التحليلية) تمثل الحقائق القبلية الأولية، أو حقائق العقل الأولية أو الرؤى الأولية، فإن حقائق وعينا المباشر بوجودنا وأفكارنا تشكل الحقائق البعدية الأولية؛ فكلاهما غير قابل للبرهنة وكلاهما يعد «مباشراً» يعد النوع الأول من الحقائق مباشراً لعدم وجدو وسيط بين الفهم ومواضيعه، أما النوع الثانى، فيعد مباشراً لعدم وجود وسيط بين الموضوع والمحمول»(7).

إن ما يعنينا هنا هو أمر «حقائق الواقع الأولية»؛ أما بخصوص «حقائق العقل الأولية» فسنقوم بنقاشها فى النص الخامس.

تتمثل حالات البين مباشرة النموذجية فى التفكير والاعتقاد. اعتبر حالة الشخص

(6) See Leonard Nelson's "Über das Sogenannt Erkenntinis Problem" (Göttingen: Verlag "Offentiches Leben", 1930), reprinted from "Abnandlungen der Fries' schen schule, II (Göttingen: Verlag""Offentiches Leben", 1908) especially 479 - 85, 502 - 3, 521 - 24, 528 CF. "The Impossibility of the Theory of Knowledge", in his "Socratic Method and Critical Philosophy", especially pp. 190 - 92 .

(7) "New Essays Concerning Human Understanding", Book IV, Chap. 9 .

العاقل الذى يعتقد أن «البوكرك» تقع فى «نيومكسيكو»، وهب أنه يتأمل فى السؤال الفلسفى «مامبرر اعتقادى فى كون «البوكرك» تقع فى «نيومكسيكو» أمراً بيناً أو ما مبرر اعتقادى فى كونى أعرف ذلك الأمر؟» (لاحظ أنه لايسأل «مامبرر اعتقادى فى أن «البوكرك» تقع فى «نيومكسيكو»؟) بمقدوره أن يجيب بالطريقة التالية : «إن مبرر اعتبارى إياه أمراً بيناً هو ببساطة كونى أفكر فى «البوكرك» أو اعتقد بالفعل أنها فى «نيومكسيكو» إن هذه الإجابة تتسق مع صياغتنا لما هو بين مباشرة :

مايبرر اعتبارى كون (أ) متصفة بالصفة (ف) أمراً بيناً هو ببساطة كون (أ) متصفة بالصفة (ف).

إن صاحبنا يبرر القضية بمجرد ترديدها، وهذا نوع من التبرير لا يلائم السؤال الذى ناقشناه سلفاً بالنسبة للسؤال «ما مبررك لاعتبار وجود حياة فوق سطح القمر أمراً بيناً» سيكون من غير المناسب (وغير ذى علاقة) أن تقوم بتكرار العبارة القائلة بوجود حياة هناك غير أننا نستطيع أن نطرح مبرارتنا للاعتقاد فى بعض القضايا المتعلقة باعتقاداتنا وأفكارنا بمجرد تكرار تلك القضايا لهذا السبب، يمكن وصف مثل هذه القضايا بأنها ذات علاقة بما هو بين بشكل مباشر.

دعونا نستعيد مصطلحاً من «ماينونق» ونقول إن ماهو بين مباشرة للمرء يعد دائماً «وصفاً يطرح نفسه له» («أو وصفاً يفصح له عن نفسه») هكذا يعد اعتقادى فى أن سقراط فان وضعاً «ذا إفصاح ذاتى عن نفسه» بالنسبة لى إذا اعتقدت أن سقراط فان، فسيكون - بالطبع - بيناً لى أننى أعتقد أن سقراط فان؛ فالوضع «يفصح عن ذاته»[8].

(8) See A.Meinong, "Über emotionale Präsentation" (Vienna: Alfred Hölder, 1917), sec. 1. Cf. Franz Brentano, "Psychology Vom empirischen Standpunkt" (Leipzig : Felix Meiner, 1924), chap. 2, sec. 2; Bertrand Russell, "An Inquiry into Meaning and Truth" (New York: w.w. Norton & Company, Inc. 1940), chaps 9 - 11; Ledger Wood" The Analysis of Knowledge "(Princeton: Princeton University press, 1941), chap. 5; and C. I. Ducasse, "Propositions, Truth and the Ultimate Criterion of Truth", Philosophy and phenomenological Research, Iv (1944), 317 - 40 .

هناك أوضاع أخرى تعد على نحو مشابه «ذات أفصاح ذاتى عن نفسها»، وهى تلك التى يتم وصفها بقضايا مثل «التفكير أو الاعتقاد فى أن المرء يتذكر أن..»، أو «يبدو أنه يتذكر أن..» (فى مقابل «تذكر أن ..») أو «الاعتقاد فى أن المرء يدرك أن ..») (فى مقابل «يدرك أن..») وقد تكون الرغبة، الأمل، التعجب، التمنى، الحب، والكره، أوضاع مشابهة. تلك هى الأوضاع التى تطرح نفسها. قد يكون أوسع من مجال أفكارنا لاسيما إذا اعتبرنا هذا المصطلح الأخير بمعناه العادى.

لقد أُقترح على سبيل المثال أن أفعالنا يمكن أن تعرف «دون ملاحظة» فبمقدور المرء أن يعرف مباشرة ودون أية وساطة مالذى يفعله فى وقت بعينه دون ملاحظة أفعاله عن طريق حواسه[9]. مع ذلك، ولتحرى الدقة، يتعين أن نقول إن المرء يستطيع أن يعرف مباشرة «ودون ملاحظة» ما يعنيه أو يقصده من فعله (أى ما يحاول القيام به)؛ ذلك لأنه حين يكون فعله عملاً جسيماً ظاهراً فإنه لايستطيع أن يعرف «دون ملاحظة» مالذى ينجح فى إنجازه فهو لايستطيع معرفة طبيعة المترتبات الفعلية لمحاولاته دون ملاحظة، لكن الحقيقة تبقى أن المحاولة أو القيام بالفعل لاتعنى مجرد التفكير فيه، كما أن المحاولة أو القيام بالفعل تعد وضعاً «طارحاً لذاته» لهذا السبب، يمكن القول إن «ليبنتيز» لم يكن محقاً فى قصر «حقائق الواقع الأولية» على «وعينا المباشر بوجودنا وأفكارنا». إن المحاولات المتعلقة بما يحاول المرء القيام به فى وقت بعينه لاتعد ـ بالمعنى الدقيق ـ قضايا عن «أفكاره»، رغم كونها تعبر ـ فى ذلك الوقت ـ عما هو بين بشكل مباشر بالنسبة إليه.

وصف بديل :

قد يعترض البعض بالإشارة إلى أنه لامعنى للتساؤل عن «مبرر للاعتقاد فى معرفة أنك تعتقد أن سقراطاً فان»؛ ولإقناع من يشعر بلا جدوى مثل هذا التساؤل، لن نحتاج

(9) Cf. G. E. M. Anscombe, "Intention" (Oxford; Basil Blackwell, 1957), pp. 49 - 50 .

للرد بمحاولة البرهنة على تضمنه لمعنى، بل يكفى أن نقرر أمرين : 1) إذا كان محقاً فإنه يتعين وجود فارق جوهرى بين القضايا «اعتقد أن سقراطاً فان»، «أفكر فى القمر»، والقضايا «سقراط فان» و«ليست هناك حياة فوق سطح القمر»، إذا كان المعترض على حق، فإنه لامعنى للتساؤل بخصوص القضيتين الأولتين عن «مبررى للاعتقاد فى معرفة صدقها». 2) على ذلك، فإنهما يشبهان قضايا يعرف أنها صادقة فى كونهما يستعملان بوصفهما «شواهد» إن مبرر كوننا (أنا وأنت) نفكر بشأن فناء سقراط لايمكن أن يتكون من مجرد الشاهد الذى امتلكه والذى يتعلق بمعتقداتك عن سقراط، بل يجب أن يتكون من حقيقة كونى أعتقد أن سقراطاً فان. هذان الأمران يمكناننا من صياغة وصف بديل للبين بشكل مباشر.

وعلى نحو يبدو متناقضاً، يمكننا القول إن القضية تعد «بينة بشكل مباشر» للشخص إذا 1) لم يكن هناك معنى للقول عنه إنه يعرف أن القضية صادقة، و2) تعد القضية ـ بالنسبة إليه ـ دليلاً على شىء آخر.

إذا استعملنا تصورنا الأصلى للبين مباشرة، فقد يكون بوسعنا اعتباره «ذلك الذى يشكل دليله على نفسه»، ولذلك فإنه علي حد تعبير «سيكتوس امبيروكوس» «يفهم عبر نفسه»، غير أننا إذا استعملنا التصور البديل، فإننا سننظر إلى البين مباشرة على نحو يبدو متناقضاً على اعتبار أنه ذلك «الذى يعد دليلاً، لكنه ليس بيناً»[10]. تذكرنا الحالة الأولى بالمحرك الأول الذى يحرك نفسه، وتذكرنا الحالة الثانية بالمحرك الأول الذى لايتحرك.

سيكون من الملائم أن نواصل استعمال تصورنا الأصلى، رغم أن ماسنقرره قابل

---

(10) يتسق منهج التصور الثانى مع ملاحظات «لودفيج فتنجشتين» التالية : 1) لايمكن القول عنى بجدية «إننى أعرف أنني أتألم»، و2) «لأى تبرير عبر الخبرات موضع توقف، وإلا لما كان تبريراً» :
(Philosophical Investigations - Oxford : Basil Blackwell, 1953) pp. 89 e - 136 e .
وبالطبع فإن استحالة القول عنى إننى أعرف أننى أتألم لا يستلزم إمكان القول عنى إننى لا أعرف (أو أجهل) أننى أتألم .

لأن يترجم بسهولة إلى مصطلحات التصور الثانى . يبقى لنا أن نناقش أكثر أمثلة البين مباشرة إثارة للجدل .

البدو والظهور :

يطرح «ديكارت» فى ثانى تأملاته مايعتبره أسباباً معقولة للتشكيك (فى أية مناسبة) فيما إذا كان يرى ضوءاً، يسمع جلبة، أو يشعر بحرارة ثم يلاحظ : «ليكن الأمر على تلك الشاكلة، لكن «يقيناً» «يبدو لى أننى أرى ضوءاً، أسمع جلبة، وأشعر بحرارة»[11] تجدر بنا مقارنة هذه الملاحظة على البدو بما يقوله القديس أوغسطين فى «Contra Academicos» عن الظهور :

«لست أدرى كيف يتسنى للأكاديمى دحض آراء من يقول : «أعرف أن هذا يظهر لى أبيض، أعرف أن سمعى يطرب لهذا، أعرف أن لهذا رائحة زكية، أعرف أن مذاق هذا حلو بالنسبة، أعرف أننى أشعر أن هذا بارد . . » أقول إنه عندما يستطعم المرء شيئاً فإنه يستطيع أن يقسم بنزاهة أنه يعرف أن مذاقه حلو فى لسانه، أو مراً، ولايمكن لحيل الأغريق أن تسلبه تلك المعرفة»[12] .

تذكرنا هاتان الفقرتان بأن معانى الكلمة «يبدو» أو الكلمة «يظهر» تختلف باختلاف السياقات التى ترد فيها .

هكذا فإن تعبير «ديكارت» «يبدو لى أننى أرى ضوء» ـ حين ينطق فى أية مناسبة عادية ـ يمكن أن يؤدى إحدى وظيفتين مختلفتين تماماً : 1) قد يستعمل التعبير لمجرد تقرير

---

(11) E. S. Haldane and R. T. Ross, eds. "The philosophical works of Descartes", I (London: Cambridge University press, 1934), p. 153 .

يقول النص الفرنسى :

".. il est certain qu' il ne semble que je vois de la lumière, que j'entends du bruit et que je sens de la chaleur" .

(12) Against the Academician (contra Academicos), trans. and ed. Sister Mary Patricia Gavery (Milwaukee: Marguette University press, 1942) p. 68 .

اعتقاد المرء ؛ فى مثل هذه الحالة تمكن الاستعاضة عن «يبدو لى أننى أرى ضوء» بعبارة «أعتقد أننى أرى ضوء» إذا فهمت قضية البدو على هذا النحو ، فإنها تعبر عما هو بين بشكل مباشر ولكن بما أنها تكافىء قضية اعتقادية ، فإنها لا تضيف أى جديد للحالات التى تم نقاشها . 2) يمكن أن تستعمل «يبدو لى» لا لتخبر عن اعتقاد فحسب بل لكى تعطى للمتكلم فرصة للهرب فى حال بطلانها تقابل وظيفة «يبدو» هذه وظيفة «أعرف» الأدائية التى نبَّهنا إليها «أوستن» بقولى «أنا أعرف» أعطى مستمعى نوعاً من الضمان وأغامر بسمعتى (على حد تعبير «أوستن») . أما بقولى «يبدو لى» فإننى لا أخاطر بشىء بل أوحى لمستمعى أن ما أقوله لايحمل فى ثناياه أى ضمان ، وأنهم إذا اختاروا الاعتقاد فى صحة ما أقول فعليهم تحمل مسئولية اختيارهم[13] . غير أننا إذا استعملنا «يبدو لى» بهذه الطريقة ، فإنه لايمكن القول إنها تصف البين بشكل مباشر ، فهى لاتصف أى شىء على وجه الإطلاق .

على ذلك هناك وظيفة أخرى تؤديها كلمة «يظهر» كما وردت فى ترجمة نص القديس «أوغسطين» : 3) فقد تستعمل فى وصف وضع لايعبر عن اعتقاد ، وعندما تستعمل فى هذا السياق «الظاهراتى» ، فإنه بوسع المرء أن يقرر على نحو متسق «يظهر ذلك الشيىء تحت هذا الضوء أبيض ، لكننى أعرف أنه فى الواقع رمادى» يستطيع أيضاً القول - وبنفس القدر من الاتساق - «يظهر ذلك الشىء تحت هذا الضوء أبيض ، وأنا أعرف فى الواقع أنه أبيض» .

توضح هذه الجملة الأخيرة أمرين تم اغفالهما من قبل الكثير من الفلاسفة المعاصرين : الأول هو أن «يظهر» غير قابلة للاستعمال الهروبى سالف الذكر (و إلا أصبحت الجملة غير متسقة» ؛ فالشق الثانى من الجملة («أعرف أنه أبيض») يمنح الضمان الذى يمتنع الشق الأول («هذا الشىء يظهر أبيض») عن منحه الأمر الثانى هو أن الاستعمال الوصفى والظاهراتى لكلمة «يظهر» لا يقتصر على الخبرات «المضللة» .

(13) لقد ناقش «أوستن» هذا الاستعمال لكلمة «يبدو» بالتفصيل فى كتابه الذى نشر بعد وفاته :
Sense and Sensibilia (Oxford : The Clarendon Press, 1962) .

تذكرنا الترجمة التالية لأحد نصوص «سيكتوس امبيروكوس» بأنه للفعل «يبدو» ولبعض الأفعال الأخرى استعمالات وصفية وظاهراتية :

«إن نفس الماء الذى نشعر به ساخناً عندما يسكب على المناطق الملتهبة يبدو بارداً، ونفس الهواء الذى يبدو بارداً للطاعن فى السن يبدو معتدلاً للشخص الذى يكون فى مقتبل العمر، وهكذا الشأن بالنسبة للصوت، فهو يبدو ضعيفاً للأول، وواضحاً للثانى أيضاً، فإن نفس النبيذ الذى يبدو حامضاً لمن تناول تمراً أو تيناً، يبدو حلوا لمن تناول لتوه لوزاً أو حمصاً، كما أن مدخل الحمام يبدو ساخناً للقادم إليه وبارداً للخارج منه»(14).

إن سكتوس هنا يستعمل بعض التعبيرات «الظاهراتية» ليشير إلى حقيقة مألوفة عن خبراتنا، ونعنى بها أنه بتعديل وضع المدرك أو الوسط الدخيل أو شروط الملاحظة الأخرى، يمكن تعديل الطرق التى تظهر بها الأشياء المدركة، ولذا فإن تعبيرات سكتوس الظاهراتية تعد وصفية بالنسبة للخبرة .

فى بعض الأحيان تصف هذه التعبيرات مايطرح نفسه، وفى تلك الحالة فإنها تعبر عن البين بشكل مباشر، وبمقدورنا تحديد هذه الفئة من القضايا الظاهراتية بالإشارة إلى مايسميه أرسطو «بالمواضيع المناسبة» لمختلف الحواس، ومايسميه «بالمحسوسات المشتركة»(15). يمكن توضيح المواضيع المناسبة كما يلى : الخصائص السمعية (مثل أزرق، أخضر، أصفر، أحمر، أبيض، أسود) ـ الخصائص السمعية (مثل إحداث صوت أو جلبة) ـ الخصائص اللمسية (مثل خشن، أملس، ثقيل، خفيف، ساخن، بارد) ـ الخصائص الذوقية (مثل حلو، حامض، مالح، مر) ـ والخصائص الشمية (مثل رائحة زكية، خانقة، عفنة) ـ أما المحسوسات المشتركة فيقصد بها أشياء مثل الحركة، السكون، العدد، الكمية، وهى تلك الأشياء التى يقول عنها أرسطو : «إنها ليست خاصة بإحساس أى شخص بعينه، لكنها مشتركة بيننا جميعاً» .

(14) Outlines of pyrrhonism, Book 1, chap. 14; abridged from Vol. 1 of Sextus Empiricus, The Loeb Classical, Library, pp. 55, 63, 65. Cf. k. Lykos, "Aristotle and Plato on "Appearing", Mind, Lxxiii (1964), pp. 496 - 514 .

(15) Aristole : De Anima, Book II, chap 6 and 7 .

بالنسبة لأية خاصية (خ)، إذا كان بمقدورى تبرير الزعم بالمعرفة بقولى عن شىء ما إنه يظهر (خ) ـ كقولى عن النبيذ إنه يبدو أحمر أو إن طعمه حامض بالنسبة لىّ ـ وإذا كان التعبير مستعملاً بشكل وصفى أو ظاهراتى (بالمعنى الذى سبقت الإشارة إليه)، فإن «الظهور» المعنى يعد طارحاً لذاته، كما أن تعبيرى يشير إلى البين مباشرة. الزعم بالتبرير ـ بقولى عن شىء ما إنه يظهر (خ) ـ قد يكون مجرد الزعم بأن الشىء يتصف بالصفة (خ)، ولكن ـ كما رأينا ـ قد يتخذ التبرير صيغة أخرى. وبمقدورى الإجابة عن السؤال «أى تبرير تمتلكه للاعتقاد فى المعرفة أو فى اعتبار كون الشىء يبدو لى أحمر أو حامضاً أمراً بيناً؟» بمجرد تكرار القول بأنه يبدو لى الآن كذلك[16].

على ذلك، فإنه إذا تحرينا الدقة فى التعبير فإن «النبيذ طعمه حامض» و«شىء يبدو لى أحمر» لا تعبران عن البين مباشرة بالمعنى الذى نقصده من هذا المصطلح؛ فالجملة الأولى تستلزم أننى أتذوق نبيذاً والثانية تستلزم وجود شىء يبدو لى أحمر، فى حين أن هاتين العبارتين الأخيرتين لاتعبران عما هو بين مباشرة. إن مايبرر اعتبار كونى أتذوق نبيذاً بيناً لايتعين فى كونى أتذوق نبيذاً، وهذا أمر يسرى، حتى العبارة الثانية، ولكى نستحوذ على البين مباشرة فى مثل هذه الحالات يجب علينا إغفال الإشارة إلى النبيذ فى عبارة «النبيذ طعمه حامض بالنسبة لى» وإغفال الإشارة إلى الشىء الذى يظهر فى عبارة «هذا الشىء يظهر لى أحمر» وبالطبع فإن اللغة لاتمكننا من التعبير بهذه الطريقة، لاسيما وأنها لم تستحدث لخدمة مثل هذه المقاصد الفلسفية.

سيقوم فلاسفة وعلماء نفس كثيرون بإعادة صياغة الأفعال وسيقولون «لدى حالة حموضة» و«أمارس خبرة ظهور أحمر»، وبذا يتم استيعاب هذا الظهور وذاك البدو من قبَل أنماط إحساسية أخرى، كالشعور والتصور والأحلام والهلوسة التى تعتبر طارحة لَذاتها بالمعنى الذى سبقت الإشارة إليه. ولكن بطرح مثل هذه التعبيرات الجديدة، يبدو أننا

(16) أما إذا نظرنا إلى البين مباشرة بالقياس إلى المحرك الذى لا يتحرك عوضاً عن المحرك الأول الذى يحرك نفسه، فبوسعنا القول: 1) إنه لامعنى للقول «من البين لى أن هذا الشىء يبدو لى أحمر أو حامضاً، و 2) إن «شىء ما يبدو لى أحمر» أو «شىء ما طعمه الآن حامض» قد تشكلان دليلى على شىء آخر.

نقوم بتكثير الأشياء بطريقة غير ضرورية؛ ذلك أنه يبدو أننا نقول إن «الظواهر» - فضلاً عن السياجات والبيوت - يمكن أن تعد من ضمن الأشياء الحمراء، وكذلك الأمر بالنسبة «للمذاقات»، ولذا يتوجب تحرى الدقة عندما نقوم بصياغة الأفعال بتلك الطريقة[17].

دعونا إذن نعتبر سبلاً أخرى لوصف تلك الأوضاع الطارحة لذاتها التعبير «يظهر» يتطلب فى أمثلتنا موضوعاً نحوياً، ومن ثم فإنه يتطلب لفظاً لايشير إلى طريقة الظهور فحسب، بل يشير أيضاً إلى الشيء الذى يقال إنه يظهر بتلك الطريقة على ذلك، بمقدورنا حذف الإشارة إلى الشيء الذى يظهر إذا استعضنا عن القول «شيء مايظهر لى أبيض» بالقول الركيك «أظهر أبيض لـ من قبل شيء ما» ثم نقول بحذف العبارة بحيث تصبح «أظهر أبيض لـ»[18].

غير أن الأفعال «يتذوق» و«يسمع» لا تسمح بتعديلات مشابهة وإن كنا نستطيع القول «أظهر مسموعاً عالياً لـ» و«أظهر حامضاً لـ» مثلما استطعنا القول «أظهر أبيض لـ» لاحظ أن الكلمات «مسموع عالياً» و«حامض» و«أبيض» لاتستعمل هنا بوصفها صفات، فهى لاتقول عن الأشياء إنها عالية أو حامضة أو بيضاء، بل تصف سبل ظهور الأشياء مثلما تصف «بطيىء» و«سريع» سبل الجرى، أى أنها تستعمل بوصفها أحوالاً، ولذا فإن تلك العبارات تكون أكثر دقة حين تقرر «أظهر حامضياً لـ» و«أظهر أبيضياً لـ» و«أظهر سمعياً».

يمكن تجنب ركاكة هذه الاصطلاحات إذا استعملنا فعلاً آخر مثل الفعل «يشعر» بوصفه مرادفاً للفعل «يظهر»، فنقول «أشعر حامضياً» أو «أبيضياً» أو «سمعياً»، غير أن

---

(17) يعد «توماس ريد» من أحد الفلاسفة الذين لاحظوا قصور هذه الطريقة: أنظر:
Thomas Reid : "Inquiry into the Human Mind" (1764), chap. 6, Sec. 20, and "Essays on the Intellectual powers" (1785), Essays II, chap. 16. Cf. A. Prichard "Kants' Theory of knowledge" (Oxford: The clarendon press, 1909), and "Appearance and Reality", Mind (1906); The Latter reprinted in Realism and the Background of phenomenology", ed, Roderick M. Chisholm (New York: Free press of Glencoe, Inc., 1960).
سوف نعود إلى وضع الظهور الميتافيزيقى فى الفصل السادس.

(18) رغم ذلك تبقى الأنا فى «أظهر»: تذكر بداية اقتباسنا من يسبنتز: «يوفر لنا وعينا المباشر بوجودنا وبأفكارنا الحقائق البعدية الأولى...».

ذلك يحدث بعض الغموض كما هو واضح فى العبارة الثالثة .

فإذا تسنى لنا التغلب علي مثل هذه الصعوبات، أيبقى مجال للتشكيك فى سمة البيانية المباشرة الخاصة بما يعبر عنه بقضايا الظهور؟ لقد اثيرت الشكوك فى الآونة الأخيرة حول هذا الأمر، وسوف نعنى به بشكل مختصر .

بعض المفاهيم الخاطئة :

هناك بعض القضايا الظاهرية الوصفية التى لا تعبر عما هو بين بشكل مباشر، ومثال ذلك «إنه يبدو كخالة منذ خمس عشرة سنة» . إذا قمنا بوصف طريقة الظهور بمقارنتها بطريقة الظهور التى بدا بها شيء ما فى الماضى أو بالطريقة التى يعتقد أن الشيء عادة مايبدو بها، فإن التبرير الذى نطرحه للقول بأنه يبدو بطريقة ما سيتوقف جزئياً على تبرير مانقوله عن الشيء المادى؛ لكن قولنا الأخير هذا لن يكون بيناً بشكل مباشر لقد حاول البعض البرهنة على تضمن أنماط قضايا الظهور التى ناقشناها لبعض المقارنة مع أشياء سبق إدراكها، ومن ثم فإن ما تحدثنا عنه لايمكن أن يكون بيناً بشكل مباشر . لقد قيل إنه لو قرننا «هذا يبدو أبيض» فإننا نقارن بين شيء حاضر وآخر سبقت رؤيته[19] . أى تبرير يمكن أن يدعم هذا الرأى ؟

قد تستعمل «يبدو أبيض» كعبارة مختصرة للجملة «يبدو بالطريقة التى تبدو بها الأشياء البيضاء فى العادة» . فى مقابل ذلك، قد تستعمل العبارة «شيء أبيض» لاختصار الجملة «شيء له لون الأشياء التى تبدو عادة بيضاء» العبارة «تبدو بيضاء» - كما هى مستعملة فى الجملة الأخيرة - لاتستعمل لاختصار الجملة «يبدو بالطريقة التى تبدو بها الأشياء البيضاء عادة» لأن المقصود من الجملة السابقة غير قابل لأن يعبر عنه بالقول إن عبارة «الشيء الأبيض» قد تستعمل لاختصار «شيء له لون الأشياء التى عادة ماتبدو بالطريقة

(19) Hans Reichenback, "Experience and prediction" (Chicago: University of chicago press, 1938) p. 176 .

التى تبدو بها الأشياء البيضاء عادة» لهذا السبب، فإننا عندما نقول إن «الشيء الأبيض» قد تستعمل لاختصار الجملة «شيء له لون الأشياء التى عادة ماتبدو بيضاء»، فإن المقصود من «يبدو أبيض» ليس مقارنة طريقة الظهور مع أى شيء آخر وبهذا الاستعمال بعبارة «يبدو أبيض»، لنا أن نقول إن «الشيء الأبيض» قد تستعمل لاختصار الجملة «شيء له لون الأشياء التى عادة ماتبدو بيضاء»، فإن المقصود من «يبدو أبيض» ليس مقارنة طريقة الظهور مع أى شيء آخر. وبهذا الاستعمال بعبارة «يبدو أبيض»، لنا أن نقول دون إطناب «الأشياء البيضاء عادة ماتبدو بيضاء»، وهذه هى الطريقة التى يتعين بها فهم العبارة «هذا يبدو أبيض بالنسبة لى» فى الاقتباس السالف من أوغسطين. وبوجه عام، يتوجب فهم عبارات الظهور التى قلنا عنها إنها بينة بشكل مباشر باللجوء إلى هذا الاستعمال الوصفى غير المقارنة لكلمات الظهور والبدو الأخرى (بما فيها «يتذوق» و«يسمع» وما فى حكمها).

غير أن الفلاسفة كانوا قد طرحوا ثلاثة براهين لتبيان استحالة استعمال عبارات الظهور بهذه الطريقة غير المقارنة، وفى اعتقادى لا يعد أى واحد من هذه البراهين حاسماً:

1) لكى يستخلص نتيجة حول معنى «الظهور» وبعض الكلمات المشابهة، يستعمل البرهان الأول فرضاً بخصوص الكيفية التى يتعلم بها البشر لغتهم يقرر هذا الفرض أن جملاً مثل «يظهر هذا أبيض» تعد «متطفلة» على «هذا أبيض» بكلمات أخرى، لكى يفهم المرء الجملة الأولى يتعين عليه أن يكون قادراً على فهم الثانية. بعد هذا يستنبط البرهان وجود معنى مهم للتعبير «يعنى فعلاً» بحيث: (أ) يمكن أن تقال «يبدو هذا أبيض» إنها تعنى فعلاً «يبدو بالطريقة التى تبدو بها الأشياء البيضاء فى العادة»، و(ب) «هذا أبيض» لاتعنى فعلاً «هذا من نوع الأشياء التى تبدو عادة بيضاء». فى حال استعمال «تبدو بيضاء» بالطريقة التى تم وصفها. سلامة هذا البرهان تستلزم عدم وجود معنى واضح يمكن أن يكون به ماعبر عنه - «هذا يبدو أبيض» بيناً بشكل مباشر؛ فلكى نحدد مبررنا للاعتقاد فى معرفة أن شيئاً بعينه يبدو أبيض، يتعين علينا تحديد مبررنا للاعتقاد بخصوص السبل التى عادةماتبدو بها الأشياء البيضاء غير أن هذا البرهان لايعتبر سليماً؛ حتى لو كان الفرض الذى أسس عليه البرهان صحيحاً، فإنه لايستلزم النتيجة المستخلصة منها. ذلك أنه من

مقدمات تحدثنا أنه كى نتعلم معنى التعبير (س) يتوجب علينا تعلم معنى التعبير (ص)، لايمكننا اشتقاق النتيجة القائلة بأن (س) تعنى فعلاً (ص).

2) هناك برهان آخر يقرر أنه «إذا كانت الجملة» أظهر أبيض لا تعبر عن مقارنة بين طريقة حاضرة للظهور وأى شيء آخر، فإنها لاتقول أى شيء عن تلك الطريقة، أما إذا كانت تعبر عما هو بين بشكل مباشر، فإنها لاتعقد مقارنة من ذلك القبيل لهذا السبب، فإما أن تكون تلك الجملة خالية من المعنى أو أنها لاتعبر عما هو بين بشكل مباشر. تكمن المشكلة فى هذا البرهان فى مقدمته الأولى: قد يكون صحيحاً أنه إذا كانت الجملة تقرر أى شيء فإنه يتوجب أن تعقد مقارنة بين بعض الأشياء؛ إذا أردت معرفة الطريقة التى أظهر بها، يتوجب على إقامة علاقة بين طريقة الظهور هذه وشيء آخر مألوف بالنسبة لى («صف الطعم» «إنه يشبه طعم المانجو») لكن سؤالنا ليس «ليكون بمقدورك فهمى عندما أقول شيئاً عن الطريقة التى أظهر بها، هل يتعين على مقارنة طريقة الظهور بالطريقة التى يبدو بها شيء مألوف بالنسبة لك؟». إن السؤال ببساطة هو: «هل بمقدورى فهم الطريقة التى أظهر بها دون افتراض أنها نفس الطريقة التى يبدو بها الشيء المعنى أحياناً أو تلك لتى بدا بها؟». إن كون الإجابة سلبية على السؤال الأول لا يستلزم وجوب أن تكون إجابة السؤال الثانى سلبية أيضاً[20].

3) يهدف ثالث البراهين إلى تبيان أن قضايا الظهور غير قادرة على التعبير عما هو بين بشكل مباشر (أ) عندما تقول: «شيء ما يبدو أبيض» فإنك تفترض بعض الافتراضات عن اللغة، منها أن كلمة «أبيض» أو عبارة «يبدو أبيض» تستعمل بالطريقة التى استعملناها فيها فى مناسبات أخرى. ولذا: (ب) عندما تقول «هذا يبدو أبيض» فإنك لاتقول فحسب شيئاً عن خبرتك الحاضرة بل وتقول أيضاً شيئاً عن تلك المناسبات. لكن (جـ): ما تقوله

(20) يبدو أن هذا البرهان يفترض مبدأ أكثر عمومية بخصوص طبيعة التفكير والحمل يقرر «كل الأحكام تعقد مقارنات» ولكى ترى سخف هذا الافتراض يكفى أن نحاول صياغته بدقة. إنه يقول لكى تعتقد أن (س الخاصية ف يجب أن تقارن س بـ ص وأن تعتقد فى وجود خاصية مشتركة بينهما غير أنه من الواضح أنه لايمكن اشتقاق «س» يتصف بـ ف» من «س يشبه ص» مالم يكن بمقدورنا الاعتقاد بشكل لا مقارن أن ص يتصف بالخاصية ف.

عن تلك لمناسبات ليس أمراً بيناً بشكل مباشر ، ولذا (د) : فإن الجملة «هذا أبيض» لا تعبر عما هو بين بشكل مباشر .

يمكن فساد هذا البرهان فى النقلة من (أ) إلى (ب) . يجب علينا التمييز بين اعتقاد المتكلم بخصوص الألفاظ التى يستعملها واعتقاده بخصوص استعمال تلك الألفاظ للتعبير ، فما يصدق على المعتقد الأول قد لايصدق على الثانى . إن الفرنسى الذى يعتقد أن كلمة (Potatoes) (بطاطس) تعنى «تفاح» قد يستعمل الجملة «يوجد بطاطس فى السلة ليعبر عن اعتقاده فى وجود تفاح فيها ، لكن اعتقاده الخاطىء عن «البطاطس» و«التفاح» لايستلزم بطلان اعتقاده عن البطاطس والتفاح . وعلى نحو مشابه ، قد لا يكون معتقد المرء عن استعماله لجملة «يبدو أبيض» غير بين بشكل مباشر بالنسبة له ـ بل إن معتقده عن لغته قد يكون خاطئاً أو غير معقول ـ لكن ذلك لايستلزم أن مايود تقريره حين يقول «هذا يبدو أبيض بالنسبة لى» يعد أمراً غير بين بشكل مباشر .

هكذا قمنا بتحديد أنماط مختلفة من القضايا التى تعبر عما هو بين بشكل مباشر . إن معظم هذه القضايا ـ كما يقول «يسبنتز» ـ تشير إلى أفكارنا ، فقد تقرر ما نفكر فيه أو نعتقده أو نأمله أو نخافه أو نرغبه أو نحبه أو نكرهه ، وقد تقرر ما نعتقد فى معرفته أو تذكره أو إدراكه . هناك بعض آخر منها يشير إلى أفعالنا على الأقل لدرجة تقرير ما نحاول أو نضطلع بالقيام به فى أى وقت بعينه . أيضاً هناك منها مايشير إلى السبل التى يحس بها أو نظهر بها .

على ذلك ، فمن الواضح أن ما نعرفه لايقتصر على ماهو بين بشكل غير مباشر .

* * *

الفصل الثالث

البين بشكل غير مباشر

العلاقة بين البين بشكل مباشر والبين بشكل غير مباشر :

يمكن تسمية «حقائق الواقع» المعروفة وغير البينة بشكل مباشر بالحقائق البينة بشكل غير مباشر هكذا. يمكن اعتبار كل ما نعرفه عن «الأشياء الخارجية»، البشر الآخرين، والماضى، معارف بينة بشكل غير مباشر. لقد أنطلقت نظرية المعرفة تقليدياً (أو انطلق ذلك الجزء منها الخاص بنظرية الدليل) من الافتراض القائل بأن البين بشكل غير مباشر «مؤسس على» أو «معروف عبر» البين بشكل مباشر. قد يؤخذ هذا الافتراض على اعتبار كونه يستلزم وجود بعض المبادىء أو القواعد المعرفية التدليلية التى يمكن بتطبيقها على البين مباشرة الحصول على ماهو بين بشكل غير مباشر. ذلك أن يفترض أنه بواسطة تلك المبادىء يمكن اشتقاق ما نعرفه عن الأشياء الخارجية والبشر الآخرين والماضى من تلك الحقائق الخاصة بأفكارنا وأفعالنا والسبل التى نُبدى بها والتى تشكل البين مباشرة. ورغم أننا سنسير على نهج هذا الافتراض التقليدى، فإننا سنعنى فى هذا الفصل بذاك الافتراض وبالإشكاليات المنهجية التى يثيرها .

ولكن، بأى مبادىء يمكن اشتقاق البين بشكل غير مباشر من البين بشكل مباشر .

ليست علاقة استنباطية :

قد تشتمل مبادىء التدليل التى ننشدها على مبادىء المنطق الاستنباطى العادية . بيد أن تطبيق هذه المبادىء المنطقية على البين مباشرة لن يكفى لاستخلاص أى شىء مما نعتبره بيناً بشكل غير مباشر . ذلك أن المقدمات البينة بشكل مباشر والمتوافرة لدينا فى أية لحظة قابلة لأن يعبر عنها بقضايا من النوع التالى :

أعتد بهذا الشىء على اعتبار كونه قطة على السطح .
أبدو أننى أتذكر أنها كانت هناك من قبل .
أفكر فى حصان .
أحاول عبور الشارع .
أظهر مخضراً لـ .

إن المشتقات الاستنباطية الوحيدة التى يمكن استخلاصها من قبل هذه القضايا البينية مباشرة ستكون قضايا خاصة بالنفس أو التفكير أو الفعل أو البدو . غير أن النتائج البينة بشكل غبر مباشر التى نود اشتقاقها يمكن التعبير عنها بقضايا مثل :

هناك قطة على السطح .
كانت هناك بالأمس .
جزء منها أخضر .

ولهذا السبب ، فإن أى مبدأ بمقدوره أن يمكننا من اشتقاق البين بشكل غير مباشر من البين مباشرة لن يكون مبدأ استنباطياً .

فضلاً عن ذلك ، فإن تلك المبادىء ليست استقرائية .

ليست علاقة استقرائية :.

دعونا نعتبر طبيعة الاستقراء ونسأل أنفسنا عن نمط البرهان الاستقرائى الذى سيكون

بمقدوره دعم النتيجة «هناك قطة على السطح» بوجه عام، هناك نمطان: فى الأول نجد مقدمة «واقعة»، وهى عبارة عن قضية تركيبية تعدد بعض الوقائع الخاصة بالقطط والأسطح أو الخاصة ببعض الأشياء التى تشبه القطط والأسطح.

هناك قطة على سطح المنزل الأول.
هناك قطة على سطح المنزل الثانى.
هناك قطة على سطح المنزل الثالث.

هناك منزل رابع. إذن، فى كل الاحتمالات هناك قطة على سطح هذا المنزل مرة أخرى: كانت هناك قطة على السطح بالأمس.
كانت هناك قطة على السطح أمس الأول.
كانت هناك قطة على السطح أول أول أمس.
إذن، فى كل الاحتمالات هناك قطة على السطح اليوم.

أو مرة أخرى:

كان هناك خروف أمام ذلك المنزل، حصان خلفه، كلب بداخله، وقطة على سطحه.
هناك خروف أمام هذا المنزل، حصان خلفه وكلب بداخله.
إذن، فى كل الاحتمالات، هناك قطة على سطح هذا المنزل.

من الواضح أنه ليست بحوزتنا أية مقدمة بينية بشكل مباشر تمكننا من أن نشيد على أساسها مثل هذه البراهين الاستقرائية التعدادية توطئه لدعم النتيجة القائلة بوجود قطة على السطح. إن القضايا البينية بشكل مباشر تتعلق (كما رأينا) بأفكارنا وأفعالنا أو بالسبل التى نبدى بها.

غير أنه من الممكن فهم الاستقراء بطريقة أكثر شمولية. يمكن القول عن كل من البراهين التالية إنه برهان استقرائى بالنسبة إلى فرض تعطى: تخبرنا المقدمات أولاً عن

الأشياء التى ستكون صحيحة فى حال كون الفرض صحيحاً، وتخبرنا ثانياً أن بعض تلك الأشياء صحيحة بالفعل (قد تسجل نتائج اختبار أو تجربة إيجابية). هكذا يتسنى لنا اللجوء إلى تعميم يحدثنا عن الأشياء التى ستحدث لو كانت هناك قطة على السطح. بعد ذلك نقوم بإجراء اختبار أو تجربة للتأكد من حدوث تلك الأشياء، وإذا تأكدنا من حدوثها، سنقرر أنه قد تم التدليل على فرضنا.

إذا كانت هناك قطة على السطح، وإذا كنت واقفاً فى الحديقة ونظرت صوب السطح، فسأرى شيئاً أعتبره قطة.

ها أنا أقف فى الحديقة ناظراً صوب السطح.

ها أنا أرى شيئاً أعتبره قطة.

إذن، فى كل الاحتمالات هناك قطة على السطح.

قد تكون هناك حالات استقرائية أخرى أكثر تعقيداً من هذه، غير أننا نجد أنه فى كل حالة منها هناك مقدمة «واقعية» تركيبية ـ تشبه القضية سالفة الذكر ـ تخبرنا عن الأشياء التى ستحدث فى حل صدق النتيجة.

قد تكون هناك حالات استقرائية أخرى أكثر تعقيداً من هذه، غير أننا نجد أنه فى كل حالة منها هناك مقدمة «واقعية» تركيبية ـ تشبه القضية سالفة الذكر ـ تخبرنا عن الأشياء التى ستحدث فى حال صدق النتيجة.

يتضح الآن أنه ليس بوسعنا الانتقال بهذه الطريقة من مقدمات بينية بشكل مباشر إلى القضية «هناك قطة على السطح»؛ فالمقدمات لن تتضمن أية قضية واقعية تركيبية تخبرنا عما سيحدث فيما لوكانت هناك قطة على السسطح[1].

---

(1) هناك بعض الحقائق «غير الواقعية» أو المنطقية التى يمكن اعتبارها قادرة على إخبارنا عما سيحدث فى حال وجود قطة على السطح (مثال ذلك)، «إذا كانت هناك قطة على السطح، فإن هناك حيواناً على السطح»)، لكن إضافة مثل هذه الحقائق لن يفيد شيئاً، فالنتيجة المستخلصة استنباطياً أو استقرائياً من مقدمات تشمل هذه الحقائق يمكن استخلاصها بدون تلك المقدمات سوف نناقش مفهوم الحقائق المنطقية فى الفصل الرابع.

نظرية كارنيدس :

إذا كان هناك حل لمشكلتنا ، فمن المحتمل أن يكون تحويراً لنظرية كارنيدس (من مدينة «قورينى») (213 - 129 ق . م) أحد قادة الأكاديمية الأفلاطونية وأهم الشكاك الأكاديميين . تتضمن هذه النظرية ـ كما طرحها «سكوتس امبيروكوس» فى «Outlines of pyrrhonism» ورسالته «Against the Logicians» ثلاثة مبادى تتعلق «بدليل الإحساسات» .

سنستعمل فى نقاشنا لهذه المبادى ثلاثة من المصطلحات المعرفية التى طرحناها فى الفصل الأول ، لقد افترضنا هناك أن القضية تعد «مقبولة» ـ بالنسبة لشخص ما فى وقت بعينه ـ إذا كان تعليق الحكم بشأنها ليس أكثر معقولية من الاعتقاد بشأنها ، وتعد «بينة» إذا كانت «معقولة» . ولا توجد قضية أكثر معقولية منها لهذا لسبب ، فكل بين معقول ، لكن العكس ليس بصحيح ، وكل معقول مقبول ، رغم أن العكس ليس صحيحاً .

1) يمكن التعبير عن مبدأ «كارنيدس» الأول بالقول : إذا كان لدى المرء إدراك بشىء على اعتبار كونه مختصاً بالخاصية (ف) ، فإن القول بوجود شىء يختص بتلك الخاصية يعد مقبولاً بالنسبة له . فعلى سبيل المثال ، إذا كان لديه إدراك بشىء على اعتبار أنه قطة ، فإن القضية القائلة بوجود قطة تعد مقبولة بالنسبة له[2] .

ولكن ، لماذا يتوجب علينا استعمال مثل هذه المصطلحات الركيكة؟ لماذا لانقول «أدرك شيئاً على اعتبار كونه قطة» عوضاً عن « كان لديه ادراك بشىء على اعتبار كونه قطة»؟ ولماذا لانستعمل كلمة «بين» بدلاً من كلمة «مقبول»؟ إذا أدرك المرء شيئاً على اعتبار كونه قطة ، فإنه يعرف أن هناك قطة ؛ القضية ثرن بينة وليست مجرد مقبولة .

قد يرد «كارنيدس» قائلاً : حقاً أنه إذا أدرك المرء شيئاً على اعتبار كونه مختصاً

(2) عادة مايترجم مصطلح «كارنيدس» بكلمة «محتملة» عوضاً عن «مقبولة» . ولكن فى ضوء الاستعمال المعاصر لهاتين الكلمتين يفضل استعمال الأخيرة فى السياق الذى نتحدث فيه .

بالخاصية (ف) فإن القضية القائلة بوجود حالة من حالات الاختصاص بـ (ف) ستكون بينة بالنسبة له؛ ولكن إذا تم التعبير عن مبدئنا بهذه الطريقة فلن يصبح قابلاً للتطبيق، فليس بوسع المرء أن يقرر في أية حالة بعينها أنه يدرك بالفعل شيئاً على اعتبار كونه مختصاً بتلك الخاصية. إن خبرته في كل حالة لاتضمن له أنه يدرك قطة.

اعتبر الحالة التي تخدع فيها الحواس صاحبها؛ إنه يعتد بشيء بوصفه قطة، وبوسعه القول بنزاهة وأمانة إنه «يرى قطة»؛ لكن مايراه ليس قطة على الإطلاق إن خبرته حال ممارسته إياها ليست مميزة من جانبه عن تلك التي توصف بحق على أنها خبرة «إدراك قطة»، والتي من شأنها أن تجعل القضية المعنية بينة. إذا استعملنا لفظة «إدراك» بمعناها العادي، فإننا لانستطيع القول في حال الخداع إنه يرى قطة. يتوجب علينا إذن وصف تلك الخبرة بطريقة أخرى، ولهذا السبب فإن العبارة الركيكة «كان له إدارك بشيء على اعتبار كونه قطة» تعد بديلاً ملائماً.

إذا تسنى لنا التمييز بين الإدراكات «الصحيحة» و«المضللة»، استطعنا صياغة مبدئنا بخصوص النوع الأول فقط، لكن الحواس تخدعنا، ولذا فإن أفضل ما نستطيع قوله هو إن «لدينا إدراك»، وهو إدراك قد يكون صحيحاً أو مضللاً[(3)]. نستطيع أن نقول على لسان كارنيدس أنه بالإمكان أن يكون بيناً للمرء - في حالة بعينها - أن «لديه إدراك بقطة»، ولكن يستحيل أن يكون بيناً له. إنه «يدرك قطة». لذا لكي ينطبق مبدؤنا على «البين بشكل مباشرة» يتوجب أن نشير إلى «امتلاك إدارك بشيء علي اعتبار كونه مختصاً بالخاصية (ف)» وألا نشير إلى «إدراك إحدى حالات الخاصية (ف)».

2) بعد أن قام بوصف فئة من القضايا المقبولة، يهتم كارنيدس بتحديد فئة جزئية من تلك القضايا. يخبرنا كارنيدس أن بعض ادراكاتنا يعزز بعضها بعضاً، «وتتعلق كما الحلقات في السلسة»[(4)]، ويصفها بأنها «متجانسة ومتعاضدة»؛ فكل واحدة منها تشهد على

(3) Sextus Empiricus, Against the Logicians, Book I, para. 160, in Vol . II of Sextus Empiricus, the Loeb classical Library (Cambridge : Harvard University press, 1933), p.87.
(4) Ibid., para. 176 , p.95.

نفس الحقيقة وليست هناك واحدة منها تثير أية شكوك حول البقية. يذكر «سيكتوس» في معرض توضيحه لوجهة نظر كارنيدس مجموعة من الإدراكات التي تشهد مجتمعة على أن رجلاً بعينه هو سقراط. «إننا نعتقد أن رجلاً ما هو سقراط من كونه يستحوذ على كل خواصه العادية : اللون، الحجم، الشكل، الملامح، المعطف، وجوده في مكان لايشبهه فيه أحد». يتضح هذا التعاضد أيضاً في التشخيصات الطبية : «بعض الأطباء لايستنبطون حالة حقيقية للحمى من عرض واحد ـ كسرعة النبض، أو ارتفاع الحرارة ـ بل من تعاضد عدة أعراض ـ كسرعة النبض وارتفاع الحرارة واحمرار الوجه والعطش وبعض الأعراض المشابهة». (5) يقرر مبدأ كارنيدس إذن أن القضايا المقبولة التي تعاضد بعضها تعد أكثر معقولية من تلك التي لا تعاضد بعضها .

وكما يوحي هذا المثال، فإن كارنيدس يحتاج إلى اللجوء إلى معلومات أو مجموعة من المعتقدات المستقلة كما يتسنى له تحديد ما إذا كان أعضاء مجموعة من الإدراكات تعد متعاضدة . إن إدراك معطف سقراط لايتعاضد مع إدراك حجمه وشكله إلا بفضل الحقيقة أو الذكرى أو الاعتقاد القائل بأن لسقراط مثل ذاك المعطف والحجم والشكل ؛ ولذا فإن عجز كارنيدس عن توفير سبيل لتحديد طبيعة تلك المعلومات المستقلة يعد وجهاً من أوجه قصور تحليله أو التحليل الذي وصلنا فيه. فضلاً عن ذلك، فإن كارنيدس لايحدثنا عن ماهية التعاضد، وسأحاول أن أصف تلك الماهية بشيء من التفصيل بعد قليل .

3) وأخيراً يحدد كارنيدس من هذه الإدراكات «المتجانسة والمتعاضدة» فئة جزئية أخرى وهي تلك الإدراكات «المضبوطة والمختبرة» حين نقوم باختبار المدرك نقوم بضبط الشروط التي تحدث بموجبها، أي نختبر شروط الملاحظة (الوسط المتداخل، أدواتنا الحسية، وحالة عقلنا)، ونجاح الإدراك في مثل هذه الاختبارات وقف على مايلي :

«أن تكون أدواتنا الحسية فعالة، وأن نرى الأشياء عندما نكون مستيقظين لا عندما نكون نائمين، وأن يكون الجو صحواً، وأن تكون هناك مسافة متوسطة، وأن يكون الشيء المدرك ساكناً، وبذا يكون لدينا الوقت الكافي لضبط الحقائق الملاحظة»(6) .

(5) Ibid., para. 178 - 79, p.97.
(6) Ibid., para. 188, p.103

ويضبط أى إدارك بعينه بهذه الطريقة نلجأ إلى إدراكات أخرى (كإدراكنا لحالة الطقس) وإلى معلومات أو معتقدات مستقلة (كالمعلومات المتعلقة بالمعلومات أو المعتقدات المستقلة التى يتوجب استعمالها لتقرير ما إذا كانت أدواتنا الحسية فعالة) مرة أخرى يفشل كارنيدس فى إخبارنا عن ماهية المعلومات أو المعتقدات التى نستطيع اللجوء إليها(7).

هكذا يقرر مبدأ كارنيدس الثالث أن الإدراكات المتعاضدة التى تستوفى شروط «الضبط الدقيق والاختبار» تعد أكثر معقولية من تلك التى لاتستوفى تلك الشروط . ويبدو أن كارنيدس لن يذهب إلى حد تقرير كونها معقولة بالمعنى الذى عرفناه منذ قليل، فهو لم يقل بوجه عام أن قبول تلك القضايا يعد أكثر معقولية من تعليق الحكم بشأنها، كما أنه ينكر كونها قضايا نعرفها، فهو يقول إنها ليست بينة على إعتبار أن المعايير التى يطرحها لاتضمن الصدق : فقد تنجح القضية فى تلك الاختبارات وتظل باطلة(8). لكل هذا فإن كارنيدس يقدم لنا إحدى شكول اللاأدرية .

وقد يكون بوسعنا - باقتفاء آثار خط سير كارنيدس العام - أن نجد ضالتنا ألا وهى سبيل يمكن أن يكون به الدليل الاستقرائى «معروفاً عبر» أو «مؤسساً على» البين بشكل مباشر .

بقية هذا الفصل عبارة عن خطوط عامة لنظرية محتملة عن الدليل الامبيريقى، وسوف نعنى بطرح تسعة مبادىء معرفية .

---

(7) من المثير أن نلاحظ أن لكارنيدس وجهةنظر معاصرة عن العلاقة بين الظواهر (أوالطرق التى نظهربها) وبين مانعرفه ؛ فهو يقترح بدايةأن «ضبط» الظواهر لايحدث عادة مالم يتم اختبار بعض المعتقدات . وكماسيقول «توماس ريد» بعد ذلك، فإن العقل عادة ما «يعبر» عبرالظواهر ويركز مباشرة على الأشياء التى تظهر . فضلاً عن ذلك، يؤكد كارنيدس أنه لاشىء يعد بيناً بالنسبة لنا، ولذا فإنه ملتزم بالفكرة القائلة بأن إدراكنا للطريقة التى «نُظهر» بها ليس بيِّناً بشكل مباشر . والواقع أن ملاحظات أوغسطين التى اقتبسناها فى الفصل السابق قد جاءت فى معرض رده على كارنيدس الذى ربما كان مستعداً لقبول ما أسميته بوجهة نظر المحرك الأول الذى لايتحرك الخاصة بإدراك السبل التى نُظهر بها .

(8) يعبر «سيسرو» عن هذا الأمر بقوله «إن إدراك ماهو صحيح قابل لأن يكون إدراكاً لما هو باطل»، ويضيف أن هذا هو أهم برهان فى صالح اللاأدرية :
Academica, BookII, Chap 4, in Cicero, De Natura Deorum, The Loeb classical Library (Cambridge: Harvard University press, 1933),p.565.

الطرح الذاتي والإدراك :

قد نفترض ثانية أننا نتعامل مع شخص عقلاني (السيد «س») يقوم بعملية «نقد إقناعي» من النوع الذي وصفنا في هذا الفصل يسأل السيد (س) نفسه ـ بخصوص الأمور التي يعرفها أو يعتقد في معرفتها ـ عن المبررات التي يمتلكها للاعتقاد في معرفة تلك الأمور إنه يسأل نفسه لا ليشكك في معرفته، بل ليوضح بعض المبادىء المتعلقة بطبيعة المعرفة والدليل .

يقول (س) لنفسه ـ في معرض إجابته عن السؤال «مامبرى للاعتقاد في أنني أعرف كذا وكذا؟» ـ «إن مبررى للاعتقاد في أنني أعرف كذا وكذا هو أنني أعرف ذاك وذاك، وإذا كنت أعرف ذاك وذاك، فإنني أعرف كذا وكذا». دعونا نعبر عن ذلك بقولنا : (س) يبرر زعمه أو اعتقاده في معرفة كذا وكذا باللجوء إلى القضية القائلة بأنه يعرف ذال وذاك .

وعلى خلاف كارنيدس، سوف نعتد بالصبغة البينية المباشرية لأوضاع (س) الطارحة لذاتها. يمكن تلخيص أول مبادئنا المعرفية التسعة على النحو التالي .

1) إذا كان هناك «وضع طارح لذاته» ينتاب (س)، فإن كون (س) في ذلك الوضع بين له .

وشأننا شأن كارنيدس، نستطيع الرجوع الآن إلى الإدراكات، ولكننا سوف نحدد نوعين من الإدراكات : الإدراكات المعقولة والإدراكات المعقولة البينة .

دعونا نفترض أن (س) يعرف (أو يعتقد أنه يعرف) بخصوص الخاصية (ف) أن هناك شيئاً يختص بها أو يعتبر أحد حدود العلاقة (ف). ومعتبرين كلمة «يبرر» بالمعنى الذي طرحناه، دعونا نفترض أيضاً أن هذا الشخص سيبرر زعمه المعرفي بالطريقة التالية : سوف يلجأ إلى القضية القائلة بأنه يدرك شيئاً على اعتبار كونه مختصاً بالخاصية (ف) (يدرك أو يرى أو يسمع أو يشم، فكلها ألفاظ مترادفة). «إن مبررى للاعتقاد في معرفة أن

هذا الشيء خروف هو أنني أراه على اعتبار كونه خروفاً». دعونا نقول في مثل هذه الحالة أن (س) يعتقد أنه يدرك شيئاً على اعتبار كونه مختصاً بالخاصية (ف). إنه يعتقد أنه يرى شيئاً على اعتبار كونه خروفاً .

هكذا يتضح أن مفهوم «الاعتقاد فى أن المرء يدرك» يختلف مكيلاً عن مفهوم كارنيدس «لديه إدراك». اعتبر على سبيل المثال ماسيحدث لو أن السيد (س) رأى شخصاً فى الحديقة يعرف أنه لص. قد يكون من الطبيعى أن نقول «إن (س) يدرك لصاً وقد يعتبر كارنيدس هذه الحالة إحدى حالات «إدراك لص» ولكن إذا كان (س) نزيهاً وعقلانياً ـ كسائرنا ـ فإنه لن يبرر القضية «أعرف أنه لص» باللجوء إلى القضية «أدركه على اعتبار كونه لصاً» بكلمات أخرى، فإنه فى إجابته عن السؤال السقراطى «ما مبررى للاعتقاد فى معرفة أن الرجل لص؟»، لن يقول (س) إنه «يدركه على اعتبار كونه لصاً» أو يراه علي تلك الشاكلة. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه ليس بمقدور (س) القول إنه يعتقد أنه يدرك رجلاً على اعتبار كونه لصاً رغم أنه بمقدوره القول إن لديه إدراك بلص (بالمعنى الذى يقصده كارنيدس) .

مبدؤنا الثانى، إذن، سيكون تنقيحاً لمبدأ كارنيدس الأول :

2) إذا كان (س) يعتقد أنه يدرك شيئاً على اعتبار كونه يختص بالخاصية (ف)، فإن القضية القائلة بأنه يدرك شيئاً على ذلك الاعتبار والقضية القائلة بوجود شيء يختص بالخاصية (ف) تعدان معقولتين بالنسبة إليه . .

ولنا أن نستعيض من العقل «يدرك» فى هذه الصياغة بأفعال تنتمى إلى نفس العائلة (مثل يرى، يسمع، يشعر، ويلاحظ)، ولنا أن نفهم «يختص بالخاصية (ف) بطريقة تمكن من الاستعاضة عنها بأشياء تقوم بينها العلاقة (ف) .

يهدف هذا المبدأ إلى إخبارنا بأن الاعتقاد فى الإدراك يعد أحد مصادر الاعتقاد، ولذا فإننا هنا نقرر إحدى شكول المدرسة الأمبيريقية .

لنا أيضاً أن نأمل أن تكون الإدراكات التى يجيزها هذا المبدأ أحق بالاحترام من تلك التى بدأ منها كارنيدس. إن كارنيدس لا يقدم لنا سبيلاً لاستثناء «هذا الرجل لص» من فئة الإدراكات التى يبدأ منها، ولذا فإنه من الممكن أنه سيعتبر هذه القضية مقبولة مبدئياً بالنسبة للسيد (س)[9].

ستكون هذه بداية غير مرغوب فيها، لأن الافتراض قد ينجح بكل بساطة فى اختبار وضبط كارنيدس الدقيقين. لن يحتاج (س) إلا لملاحظة أنه لايرى فحسب لصّا بل إنه يسمعه ويشم رائحته. على ذلك، فإن الرء ليأمل أن يحول المبدأ رقم (2) السيد (س) من البدء بهذه الطريقة. إننا ـ مثل كارنيدس ـ نؤكد درجة من الإيمان فى الحواس، لكننا نؤكد أيضاً درجة من الإيمان فى الرجل. إننا نفترض أنه ليس للسيد (س) اعتقاد سيبرره بالقول «الرجل شخص أدركه على اعتبار كونه لصاً»، وعلى أساس هذا الإيمان تعطى وصفاً أكثر تميزاً للدليل الذى تطرحه إدراكاتنا (فى سياق مقارنته بذاك الذى يعطيه كارنيدس). إننا نقول إنها إدراكات معقولة وليست مجرد مقبولة، فقضايا تلك الإدراكات تتميز بأن الاعتقاد فيها يعد أكثر معقولية من تعليق الحكم بشأنها.

تشبه الإدراكات التى يشير إليها مبدؤنا تلك التى يشير إليها كارنيدس فى إمكان أن تكون عامة وإمكان أن تكون منفية (مثال ذلك: «كل البجع فى حديقتنا بيضاء اللون»، «ليست هناك حيوانات هنا»).

فضلاً عن ذلك، فإنها تشبه إدراكات كارنيدس فى إمكان أن تكون باطلة وعلى وجه الخصوص، فإن كون (س) يعتقد أنه أدرك شيئاً على اعتبار كونه مختصاً بالخاصية (ف) لايستلزم وجود شيء يختص بتلك الخاصية، ولذا فإنه لايستلزم أن (س) يدرك بالفعل شيئاً على اعتبار كونه (ف). فكما رأينا، إذا أدرك المرء بالفعل شيئاً على اعتبار كونه (ف)، فإنه ـ بالمعنى العادى لكلمة «يدرك» ـ يعرف وجود شيء يختص بتلك الخاصية؛ الأمر الذى يستلزم وجود ذلك الشيء.

(9) فى واقع الأمر، يقصر كارنيدس مبدأه على تلك الإدراكات «الواضحة وغير المشوشة»، ولذا فإن لنا أن نتصور أنه سيستثنى الاحتمال المعنى.

الإدراك والبين :

يعد مبدؤنا الثالث الخاص بالإدراك أكثر صرامة من أى مبدأ تتضمنه نظرية كاونيدس. دعونا نرجع إلى «المواضيع المناسبة» لمختلف الحواس وإلى «المحسوسات المشتركة» وكما تذكرون فإن «المواضيع المناسبة» قد فسرت باللجوء إلى الخصائص الحسية التالية: الخواص المرئية (مثل أزرق، أخضر، أصفر، أحمر، أبيض، أسود)، والسمعية (مثل إحداث صوت أو جلبة)، واللمسية (مثل خشن، أملس، ثقيل، خفيف، ساخن، بارد)، والذوقية (مثل حلو، حامض، مالح، مر)، والشمية (مثل رائحة زكية، خانقة، عفنة). أما المحسوسات المشتركة فقد وضحت بالإشارة إلى الحركة والسكون، العدد والكمية، التى قال عنها أرسطو «إنها ليست خاصية بإحساس أى شخص بعينه، لكنها مشتركة بيننا جميعاً».

بالنسبة لكل حاسة من الحواس، هناك بعض «العلاقات الحسية» الخاصة بالمواضيع المناسبة لتلك الحاسة. مجال الرؤية يطرح لنا الأمثلة التالية: العلاقة بين شيئين (س) و (ص). عندما يكون لون (س) مشابها للون (ص) ـ العلاقة القائمة بين ثلاثة أشياء (س، ص، ع)، عندما يشبه (س) الشىء (ص) فى اللون أكثر من شبه لون (س) أفتح من لون (ص) ـ العلاقة التى تقوم بين (س) و(ص) عندما يكون لون (س) أغمق من لون (ص) ولهذه العلاقات نظائرها بالنسبة لمجالات الحواس الأخرى .

يتعلق مبدؤنا الثالث إذن بتلك المناسابات التى يبرر فيها السيد (س) زعمه المعرفى بالإشارة إلى اعتقاده فى إدراك شىء على اعتبار كونه مختصاً بالخاصية الحسية (ف) (للاختصار، لنا أن نعتبر العلاقات الحسية خصائص حسية) سنقول : هذه المناسبات تسلح السيد (س) بقضايا ليست معقولة فحسب لكنها بينة أيضاً .

3) إذا كانت هناك خاصية حسية (ف) تتميز بأن السيد (س) يعتقد أنه يدرك شيئاً على اعتبار كونه مختصاً بها، فإنه من البين لـ (س) أنه يدرك شيئاً على اعتبار كونه مختصاً

بها، كما يوجد شيء يختص بتلك الخاصية .

يتعين أن نميز هذا القول عن مبدئنا السابق الخاص بالظهور أو بالطرق التى نظهر بها . لقد قلنا إنه إذا أظهر (س) أحمر أو أزرق أو أخضر أو أصفر، فإنه من البين مباشرة له أنه أظهر بتلك الطريقة لكننا الآن لانتحدث فحسب عن الطرق التى يظهر بها (س) بل نتحدث أيضاً عن الأشياء التى تظهر له إننا نقول إنه إذا أعتبر (س) شيئاً أحمر أو أزرق أو أخضر أو أصفر ، فإنه من البين له أن هناك شيئاً أحمر أو أزرق أو أخضر أو أصفر، وهذا أمر يسرى أيضاً على الخصائص والعلاقات الحسية الأخرى .

لقد اقترح «ماينونق» و«بيرس» تنقيحات مختلفة للمبدأ رقم (3)[10]، ولكن عندما أقول إن المعتقدات المتعلقة بإدراك الخصائص الحسية تعد معتقدات بينة، نجد أن «ماينونق» يبدى تحفظاً ويقول إن مثل هذا الإدراك يعطى فحسب «دليلاً افتراضياً»، فى حين أن «بيرس» يصفه بقوله إنه يعطى «مايبدو دليلاً (مؤقتاً)». وفى الواقع هناك مبرران لاعتبار هذه التحفظات .

من جهة، نأمل أن يكون بوسعنا القول إن قواعد الدليل تشبه الكثير من قواعد الأخلاق فى كونها قابلة للإبطال. لقد ذهب بعض فلاسفة الأخلاق ـ على سبيل المثال ـ إلى القول بأن إعطاء الوعد يتطلب بذاته وفى الظروف العادية وجوب الالتزام به على ذلك، فقد يحدث إعطاء وعد بعينه فى سياق أشمل لايتطلب مثل ذلك الالتزام (كمعرفتنا بحدوث كارثة في حال الالتزام بالوعد) . فى مثل هذا السياق التام. لهذا فإن القول بوجود شرط مطلق فى أية مناسبة بعينها بالوعد يعنى القول بوجود شرط مؤقت بالالتزام، كما يعنى عدم وجود سياق أشمل قادر على إبطال ذلك الشرط وعلى نحو مشابه قد يذهب المرء إلى القول (وهذه فيما يبدو وجهة نظر كل من «ماينونق» و«بيرس») بأن الإدراك قد

(10) See: A. Meinong, Über die Erfarhungs grundlagen Unsers Wissens (Berlin: Julius Springer, 1906); H. H. Price, Perception (NewYork: Robert M. McBride & Co., 1933) p. 185; Roderick M. Chisholm, Perceiving: A Philosophical Study (Ithaca: Cornell University press, 1957, chap 6 .

يمنح دليلاً مؤقتاً لقضية بعينها (كالقضية القائلة بأن (س) يرى شيئاً على اعتبار كونه أحمر)، ومع ذلك، فإن هذا الإدراك يحدث ضمن سياق أشمل لايمنح مثل ذلك الدليل (كان يرى الشيء تحت ضوء يعقل له الاعتقاد في أنه يجعل الأشياء البيضاء تبدو حمراء). إذا أخذ المرء بهذا المذهب، فإنه سيستطرد قائلاً إن الإدراك يمنح دليلاً مطلقاً إذا كان بمقدوره أن يمنح دليلاً مؤقتاً (أو مايبدو دليلاً) غير قابل للإبطال من أي سياق أشمل ولتقويم هذا السياق الأشمل، للمرء أن يلجأ إلى اختبار كارنيدس وضبطه الدقيقين. إنني أعتقد في الواقع أن هذه هي الطريقة الصحيحة لرؤية الأمر، ومن أجل التبسيط، دعونا نفترض أن مبادئنا غير قابلة للإبطال[11].

على ذلك، يظل هناك مسوغ آخر لطرح المصطلح «مؤقت» (أو «ما يبدو») ولرفض أي تطبيق غير تحفظي للمصطلح «دليل» على الإدراكات التي تم نقاشها (وهو مسوغ يظل معقولاً حتى في حال نجاح السياق الأشمل في اختبار وضبط كارنيدس الدقيقين). يمكن للإدراك الباطل استيفاء شروط اختباراتنا ومعاييرنا؛ بكلمات أخرى، فإن كون المرء يعتقد أنه يدرك شيئاً على اعتبار كونه يختص بخاصية بعينها، لايستلزم أنه يدرك بالفعل أي شيء يختص بتلك الخاصية. ولهذا السبب، إذا قلنا ـ دون إبداء أية تحفظات ـ إن الإدراكات التي يدعمها مبدؤنا تعد بينة، يتوجب علينا القول بعدم وجود أية قضايا بينة وباطلة في نفس الوقت.

علينا أن نعترف بأن هذا الوضع يواجهنا بمعضلة. إذا قلنا باستحالة كون القضية البينة باطلة، فيبدو أننا سنقصر البين على تلك القضايا التافهة التي قلنا عنها إنها بينة بشكل مباشر؛ وإذا قلنا إن معرفتنا تتجاوز البين مباشرة، قد نكون ملتزمين بالقول بأن الأشياء البينة قد تكون باطلة (رغم أننا لن نكون ملتزمين بالقول بأن كل قضيةنعرفها على اعتبار كونها صادقةستكون باطلة).

---

(11) هناك نقاش أكثر تفصيلاً لهذا المفهوم ولعلاقاته بنظرية المعرفة في :
Roderick M. Chisholm, "The Ethics of Requirement", The American philosophical Quarterly, I (1964), 147 - 53 .

يبدو أن قرن المعضلة الثانى يمثل أحلى الأمرّين. إذا قلنا باحتمال بطلان القضايا البينة، فإنه بالمقدور أن نؤكد لأنفسنا وجود قضايا بينةمن الأشياء الخارجية، وباحتمال أن تكون القضايا البينية الباطلة مبررة بما هو صادق. ولكن لن يكون بمقدورنا أن نؤكد لأنفسنا أن كل قضية بينة تعد صادقة فى بعض الأحيان، يتم التعبير عن هذا المبدأ بشكل مفارقى بالقول إن المعرفة تتضمن «إيماناً حيوانياً»[12]. سوف نعود لهذه الإشكالية فى الفصل الأخير.

الـذاكرة:

عندما اضطلع كارنيدس بهمة تأسيس «تعاضد إدراكاته» و«اختبارها وضبطها»، استعمل معلومات مستقلة بعينها، أو لجأ بالأحرى إلى بعض معتقداته الخاصة بخصائص الأشياء التى يدركها وشروط الوسط المتداخل وأوضاعه النفسية والفسيولوجية، لكنه فشل فى إخبارنا عن مصداقية تلك المعتقدات المستقلة. ومن الواضح أنه يتوجب رأب هذا الصدع بالإشارة إلى الذاكرة.

تطرح لنا كلمة «ذاكرة» صعوبة اصطلاحية تناظر تلك التى طرحتها كلمة «إدراك». اعتبر تلك الحالة التى يمكن أن يقال فيها إن ذاكرة المرء قد «ضللته» إنه سيقول بإخلاص ونزاهة إنه قد تذكر حدوث واقعة بعينها، رغم أن تلك الواقعة لم تحدث إطلاقاً. إن مثل هذا التضليل شائع جداً، فنحن «نتذكر تذكرنا لأشياء اتضح فيما بعد بطلانها»[13] ولكن إذا

---

(12) لنا أن نقول عن البين ماقاله «كينيز» عن الاحتمال: «ليست هناك علاقة مباشرة بين صدق القضية واحتمالها. إن الاحتمال يبدأ وينتهى بالاحتمال. إن مواصلة البحث العلمى لمسيرته ـ بناء على احتماله ـ وانتهاء مطافه بالحقيقة لا بالباطل يظل فى أفضل الأحوال أمراً محتملاً أيضاً، فإن القضية القائلة بأن الفعل المرشد بأقوى الاحتمالات سيقود إلى تحقيق النجاحات ليست صادقة يقيناً ولا يدعمهاسوى الاحتمال»:

J. M. Keynes: A Treatise on Probability (London: Macmillam & Co. Ltd., 1921), p. 322.

(13) C. I. Lewis, An Analysis of Knowledge and Valuation (La Salle, III: Open Court Publishing Co., 1946), p. 334.

قلنا «إن ماتذكره يعد باطلاً» ، فإن التفسير العادى لكلمة «تذكر» تجعل قولنا متناقضاً لهذا السبب ، إذا شئنا أن نأخذ بذلك التفسير ، فإنه يتعين علينا التعبير عن هذه الحقيقة بالقول «إن ما أعتقد فى تذكرة يعد باطلاً» أما فى تلك الحالات التى لا تكون فيها ذاكرة المرء مضللة على هذا النحو ، فلنا أن نقول إن «ما أعتقد فى تذكره يعد صحيحاً» .

وعلى اعتبار إمكان أن تضللنا إدراكاتنا وذاكرتنا ، فإننا نخاطر مخاطرة مزدوجة عندما نلجأ إلى ذاكرة الإدراك . دعونا نفترض أن السيد (س) يدافع عن زعمه بمعرفة وجود قطة على السطح بالقول إنه يتذكر إدراكه لقطة موجودة . هناك يطرح هذا الوضع أربعة احتمالات :

(أ) كل من الإدراك الماضى والتذكر الحالى يعد صحيحاً . لقد اعتقد بالفعل أنه إدراك قطة ، وما رآه كان فى واقع الأمر قطة (ب) إنه يتذكر بالفعل اعتقاده فى رؤية قطة ، لكن مارآه لم يكن قطة . الخلل هنا لايكمن فى التذكر الحالى بل فى الإدراك الماضى (جـ) . إنه يتذكر بشكل غير صحيح أنه قد رأى قطة ، لكن ما قدظن بالفعل أنه قد رآه فى ذلك الوقت لم يكن قطة بل سنجاباً ، وفى واقع الأمر ، فإن ما رآه كان سنجاباً . الخلل فى هذه الحالة يكمن فى التذكر الحالى بل فى الإدراك الماضى (د) إنه يتذكر خطأ اعتقاده فى رؤية قطة ، لكن ما أعتقد رؤيته فى ذلك الوقت كان سنجاباً ، والإدراك لم يكن صحيحاً لعدم وجود أى سنجاب . هناك يكمن الخلل هنا فى الذاكرة الحالية والإدراك الماضى معاً . وكما نعرف ، فإنه بمقدور الذاكرة ـ إما مصادفة أو بفعل غير نزيه ـ إن تصحيح الإدراك الماضى : إن الرجل يظن أنه قد رأى سنجاباً ، لكنه فى الواقع كان قطة ، وهو الآن يعتقد أنه يتذكر رؤية قطة . غير أن اللغة العادية لا تمكننا من التمييز بوضوح بين هذه الأنواع المختلفة من الإدراك ، كما أن الذاكرة تتعرض لقدر من اللوم يفوق ذاك الذى تستحقه . على ذلك ، يتضح بوجه عام وجوب أن نعطى منزلة تدليلية أكثر تديناً لقدرات الذاكرة .

لقد درجنا على القول بوجود معتقدات إدراكية «معقولة» وأخرى «بينة» ، ولذا دعونا نقول عن ذكريات تلك المعتقدات إنها تعد «مقبولة» و«معقولة» (على التوالى) لهذا

السبب، لنا أن نضيف مبدأين آخرين :

4) إذا اعتقد (س) أنه يتذكر إدراكه بشيء على اعتبار كونه يتصف بالخاصية (ف)، فإن القضيةالقائلة بأنه يتذكر بالفعل إدراكه لشيء ما على ذلك الاعتبار، والقضيةالقائلة بأنه أدرك شيئاً من ذاك القبيل، والقضية القائلة بوجود ذلك الشيء، تعد مقبولة بالنسبة له .

5) إذا كانت هناك خاصية حسية (ف)، وكان (س) يعتقد أنه يتذكر إدراكه لشيء على اعتبار كونه يتصف بالخاصية (ف)، فإن القضية القائلة بأنه يتذكر بالفعل إدراكه لشيء ما على ذلك الاعتبار، والقضية القائلة بأنه أدرك شيئاً من ذاك القبيل، والقضية القائلة بوجود ذلك الشيء، تعد مقبولة بالنسبة له .

هناك صيغ متنوعة لهذين المبدأين كانت قد طرحت من قبل فلاسفة آخرين؛ لقد ذهب «ماينونق» إلى أن أحكامنا التذكرية - كما يسميها - تستحوذ على «دليل افتراضي مباشر»، وكان «رسل» يقول بوجوب أن تستحوذ الذاكرة على «درجة بعينها من المصداقية»، أما «لويس» فقد قال إن «أي شيء يتم تذكره - إما بشكل صريح أو في شكل إحساس بالماضي - يعد قابلاً للتصديق - مالم يثبت عكس ذلك - لمجرد كونه قد تم تذكره على ذلك النحو»[14] .

هناك أشياء أخرى يمكن أن تضاف بخصوص الذاكرة إذا كانت ذكرياتنا للإدراكات المحسوسة تعد معقولة، توجب أن تكون ذكرياتنا للإدراكات الطارحة لنفسها - التي ناقشناها في الفصل السابق - معقولة أيضاً. إذا كنت أعتقد أنني أتذكر أنني اعتقدت، رغبت أملت، أحببت، اضطلعت بأمر ما، أو أظهرت بشكل بعينه، فإن القضايا التي تعبر عما أعتقدت تذكره تعد بالنسبة لي معقولة لذا دعونا نضيف :

(14) A. Meinong, "Zur erkenntnistheoretisschen Würdigung des Gedächtnisses", in Gesammelte Abhandlungen (Leipzig: Johann Ambrosius Barth,1933), p.207; first published in 1896. Bertrand Russell, An Inquiry into Meaning and Truth (New York: W. W. Norton & Co., Inc., 1940), pp. 192 - 202; C. I. Lewis, An Analysis of Knowledge and Valuation, p. 334 .

6) إذا كان هناك وضع طارح لنفسه، وكان (س) يعتقد أنه يتذكر وجوده فى ذلك الوضع، فإن كلاً من القضية القائلة بكونه يتذكر وجوده فى ذلك الوضع، والقضية القائلة بوجوده فيه تعد معقولة بالنسبة لـ (س).

لقد قلنا إن إدراكنا للأشياء المتحركة أو الساكنة، وإدراكنا للحوادث المتتابعة زمنياً تعتبر مصادر لما هو بين، كما اعتدنا بالخاصية التدليلية التى يستحوذ عليها إدراك «الماضى المباشر». [15] إنما أدركنا شيئاً على إعتبار كونه متحركاً أو ساكناً، وإنما أدركنا سلسلة من الحوادث ـ كما يحدث عندما نستمع إلى نغم أو حوار ـ فإننا ندرك الحدث بوصفه سابقاً زمنياً على آخر، وحينئذ فإننا ندركه على اعتبار كونه ماضياً. ورغم أن أمر تسمية هذا الإدراك «للماضى المباشر» تذكراً قد يكون شأناً قابلاً للجدل الاصطلاحى، إلا أننا إذا سميناه ذاكرة، فلنا أن نقول أن ماتذكرناه أو اعتقدنا فى تذكره يعد بيناً[16].

هكذ استعضنا عن مبدأ كارنيدس الأول القائل بمعقولية كل إدراكاتنا بمبادىء متعددة عن الإدراك والذاكرة، وكما لاحظنا فإن مبادئنا المتعددة تعد أكثر صرامة معرفياً من أول مبادىء كارنيدس؛ ذلك أنه إذا أخذنا بالطرح الذى وصلنا عنه، فقد يتطلب منا القول إن القضية «يوجد لص فى الحديقة» قد تعبر بالنسبة لـ (س)عن إدراك، ومن ثم فإنها تعد قضية معقولة. ولكن كناقد أشرنا إلى طريقة تستثنى مثل هذه القضية من فئة القضايا المعقولة مبدئياً (أو مؤقتاً). من جهة أخرى، تعد مبادئنا أكثر مرونة من مبدأ كارنيدس الأول، فهى تسمح لنا بالقول عن بعض القضايا. إنها ليست مقبولة فحسب بل معقولة أيضاً، وعن بعض آخر منها ـ ونعنى بها تلك المتعلقة بالخصائص الحسية أنه يعد بيناً على ذلك، فإن مبادئنا لا تمكننا من القول إن وجود قطة فوق السطح يعد أمراً بيناً بالنسبة لـ (س).

---

(15) يستعمل «فرانز برنتانو» المصطلح «Proterästhcse» ويستعمل «رسل» عبارة «Immediatc past» (الماضى المباشر):
See: Brentano's Dic Lehre vom richtigen Urtcil (Bern: A. Francke, 1956), p. 158, and Russcll's Inguiry into Mcaning and Truth, p. 192.

(16) وإذا سميناه ذاكرة توجب عن تسميته إدراكاً؛ إن سماع نوتة على اعتبار كونها سابقة على أخرى قد يعنى «سماع نوتة ثم سماع أخر»، وقد يعنى «تذكر نوتة وسماع أخرى».

لكل هذا يجدر بنا أن نعود إلى مفهوم التدليل .

التدليل والتعاضد :

لسوء الحظ ، لم يتطور منطق الاستقراء لدرجة تمكننا من تحديد معنى القول إن قضية ما تدلل على (أو تدعم) قضية أخرى . وبطبيعة الحال ، قد نقرر أن مقدمات البراهين الاستقرائية الجيدة تدلل على (أوتدعم) نتائجها ، كما أنه بمقدورنا تحديد هوية الكثير من البراهين الاستقرائية الجيدة تدلل على (أو تدعم) نتائجها ، كما أنه بمقدورنا تحديد هدية لكثير من البراهين الاستقرائية الجيدة والرديئة دعونا إذن نفترض أن بحوزتنا فهماً كافياً لمفهوم التديل ، وأنه بوسعنا استعماله فى حل مشكلتنا الراهنة .

لنا بداية أن نوسع مجال فئة القضايا التى تسمح مبادؤنا باعتبارها مقبولة بالنسبة لـ (س) .

حيث إن كل ماهو بين يعد أيضاً معقولاً ، وكل معقول يعد أيضاً مقبولاً ، نستطيع القول بأن كل القضايا لتى تجيزها المبادىء (1) ـ (6) تعد مقبولة ، وسيكون من الملائم القول عنها إنها تعد «مقبولة امبيريقياً» بالنسبة لـ (س) . بمقدورنا الآن تطبيق مفهوم التدليل وتقرير أن كل مايتم التدليل عليه (أو دعمه) عن طريق فئة القضايا المقبولة امبيريقياً يعد هو نفسه مقبولاً[17] لهذا السبب ، يجدر بنا أن نضيف المبدأ التالى :

7) إذا تم التدليل على القضية (هـ) بفئة القضايا (ى) ، وكانت (ى) مقبولة امبيريقياً بالنسبة لـ (س) فى الوقت (ت) ، فإن (هـ) تعد مقبولة بالنسبة لـ (س) فى (ف) .

ولأنه بالإمكان أن تتضمن فئة القضايا المقبولة فروضاً استقرائية متنوعة ، ومن ثم فإنها ستتجاوز محتوى الذاكرة والإدراك . إن قضايا التذكر المقبولة ، بالنسبة لـ (س)

---

(17) تتعين إضافة بعض التعديلات لتعريفنا لمفهوم المقبول امبيريقياً : اعتبر فئة القضايا التى تجيزها المبادىء (1) ـ (6) ، ثم اطرح منها كل قضية تعبر عن إحالة منطقية وكل زوج من القضايا المتناقضة (سنأمل دون أدنى ضمان خلو تلك الفئة من مثل هذه القضايا) ستكون النتيجة فئة من القضايا المقبولة امبيريقياً . إن خلو هذه الفئة من القضايا المتناقضة يعد أمراً هاماً وإلا أصبحت تدلل على (أو تدعم) كل القضايا مهما كان نوعها .

ستشتمل على قضايامتعددةعن القطط والأسطح ، ولذا فإن هناك إمكاناً فيزن تتضمن الفروض المجازة بالمبدأ (7) تعميمات عن القطط والأسطح على اعتبار إمكان أن يتم التدليل على تلك التعميمات عن طريق ما يعتقد (س) فى إدراكه أو تذكره .

وبتطبيق مفهوم كارنيدس للتعاضد على هذه الفئة المتضخمة من القضايا المقبولة ، سيكون بمقدورنا توسيع مجال فئة القضايا التى تعد معقولة عندما قال كارنيدس بإمكان أن تتعاضد مجموعة من المتمثلات ، فقد كان يعنى أن كل عضو فى تلك المجموعة سيدعم (ويدعم من قبل) كل الأعضاء الأخرى . ومن الممكن تفسير مفهوم التعاضد على النحو التالى :

تعد أية فئة من القضايا المتسقة والمتسقلة منطقياً عن بعضها (أى تلك التى لا يستلزم أى عضو فيها أى عضو آخر) متعاضدة إذاكان كل عضو فيهامدلل عليه بوصول الأعضاء الأخرى[18] .

ولنا أن نتصور وجود فئات كثيرة من القضايا المتعاضدة ضمن تلك التى تعد الآن مقبولة بالنسبة لـ (س) لنعتبر إذن المبدأ التالى :

8) إذا كانت القضية (هـ) عضواً فى فئة من القضايا المتعاضدة ، وكان كل عضو فيها مقبولاً لـ (س) فى (ت) ، فإن (هـ) تعد مقبولة بالنسبة لـ (س) .

بكلمات أخرى ، إذا اشتملت القضايا المقبولة على قضايا متعلقة عبر الدعم المتبادل ، فإن كلاً من هذه القضايا تعد معقولة أيضاً . فيما يلى مثال مبسط لما يمكن أن تكون عليه مثل هذه الفئة المتعاضدة .

«هناك قطة على السطح اليوم ؛ كانت هناك قطة بالأمس ، وكانت هناك قطة أمس الأول ، وأول أول أمس ، وهناك قطة على السطح كل يوم تقريباً» قد نفترض أن القضية

(18) انظر تعريف «التجانس» عند : (H. H. Price's Perception, p. 183) وتعريف «التعاضد» عند (C. I. Lewis' Analysis of Knowledge and Valuation, p.338) يناقش «لويس» الخصائص المنطقية لهذا المفهوم بالتفصيل أعتبر نفسى مديناً لـ «تشارلز راف» الذى قام بتصحيح تعريفى السابق للتعاضد .

الأولى تعبر عن إدراك راهن وأنها ـ من ثم ـ تعبرعما هو معقول (وبالتالى مقبول) حسبما يقرر المبدأ رقم (2)؛ ولنا أن نفترض أن القضايا الثانية والثالثة والرابعة تعبر عن ذكريات بعينها، ولذا فإنها تعبر عما هو مقبول حسبما يقرر المبدأ (4)، أيضاً لنا أن نفترض أن القضية النهائية مدلل عليها بقضايا تعد مقبولة امبيريقياً بالنسبة لـ (س)، وأنها لهذا السبب تعبر عما هو مقبول حسبما يقرر المبدأ (7). هكذا يمكن أن يقال عن كل قضية من تلك القضايا الخمسة إنه مدلل عليها من قبل سائر القضايا. إنها متجانسة، ولذا فإنها متعاضدة، الأمر لذى يستلزم أنها معقولة حسبما يقرر المبدأ(8).

لقد تحدث كارنيدس عن التمثلات المتعاضدة التى يتعلق بعضها ببعض تعلق الحلقات فى السلسلة، غير أن تصوير «ماينونق» يعد أكثر وضوحاً: «للمرء أن يفكر فى لعب الورق: ليس بمقدور أيةورقة ـ مالم تكن مثناة ـ أن تقف بمفردها، لكن مجموعة من الورق متكئة على بعضها قد يسند بعضها بعضاً»[19] وعلى نحو مماثل يتعين أن تكون كل قضية تنتمى إلى فئة من القضايا المتعاضدة مقبولة بذاتها، وإلا لما تسنى لنا استنباط أية معقولية من تعاضدها، تماماً كما أنه يتعين أن تكون كل ورقة من أوراق اللعب أن تكون على درجة كافية من الصلابة حتى لاتنهار المجموعة (قد تحجم عن مقارنةالمعقولية بمجموعة أوراق اللعب، وفى هذه الحالة، فإنه فى حوزة «ماينوننق» تصويرين آخرين: قوس الكوبرى، ومختلف أسلحة ساحة الحرب).

وفى النهاية، سنطرح من فئة القضايا المتعاضدة (التى أصبحت الآن معقولة ومقبولة) فئة أخرى، وأعنى بها تلك التى سوف تجاز بوصفها بينة. سنقول باختصار إن كل قضية إدراكية تنتمى لمثل هذه الفئة المتعاضدة تعد بينة:

9) إذا اعتقد (س) فى الوقت (ت) أنه يدرك شيئاً على اعتبار كونه مختصاً بالخاصية (ف)، وإذا كانت (هـ) قضية تقرر وجود شىء يختص بتلك الخاصية، وكانت (هـ) عضواً فى فئة من القضايا المتعاضدة التى تعد كل واحدة منها مقبولة بالنسبة لـ (س) فى (ت)، فإنها (هـ) تعد بينة لـ (س) فى (ت).

---

(19) A. Meinong, Über Moglichkeit und Wahrscheinlinchkeit (Leipzig. Johann Ambrosius Barth, 1915), p. 465.

تشتمل فئة القضايا المتعاضدة التى أشرنا إليها فى القضية الإدراكية «توجد قطة على السطح» لهذا السبب ـ وحسبما يقرر المبدأ رقم (9) وحسب تعريفنا السابق للمعرفة ـ سيكون بمقدورنا القول ـ أخيراً ـ إن (س) يعرف أن هناك قطة على السطح . هكذا يكون بحوزتنا «اسكتش» لنظرية فى الدليل الامبيريقى[20] .

قد نحتاج إلى تعديل بعض التفاصيل ، ولكن لن يكون بوسعنا القول إن البين بشكل غير مباشر «يعرف عبر» البين بشكل مباشر مالم تكن بحوزتنا بعض من هذه المبادىء . يشير المبدأ رقم (1) إلى كل «الأوضاع الطارحة لنفسها» ومن ثم لكل ماهو بين بشكل مباشر المبدأن (2) ، (3) ينطبقان على المقدمات التى يعتقد (س) فى إدراكها ، فى حين تنطبق المبادىء (4) ـ (6) على المقدمات التى تقرر ما يعتقد (س) فى تذكرة . وكما رأينا ، إذا اعتقد (س) أنه يدرك (أ) على اعتبار كونه مختصاً بالخاصية (ف) أو إذا اعتقد أنه يتذكر كون (أ) مختصاً بتلك الخاصية ، فإنه من البين بشكل مباشر بالنسبة له أنه يعتقد بالفعل أنه يدرك كون (أ) مختصاً (ف) أو أنه يعتقد بالفعل أنه يتذكر كون (أ) مختصاً بتلك الخاصية . أما المبادىء (7) ـ (9) فتشير إلى بعض العلاقات المنطقية القائمة بين القضايا التى تدعمها تلك المبادىء ؛ وقد تطبق هذه المبادىء حتى فى حال جهل (س) بانطباقها لكل هذا ، لنا أن نقول إن بحوزتنا فئة من المبادىء تمكننا من اشتقاق بعض ماهو بين بشكل غير مباشر مما هو بين بشكل مباشر . ولكن ، هل هناك أنواع أخرى من المعارف يتعين أن تلائمها مبادؤنا؟ وكيف يتسنى لنا حسم مثل هذا الأمر ؟

* * *

(20) ستناقش النظرية المتكاملة للدليل الأمبيريقى السؤال : تحت أية شروط سيكون بمقدور التدليل عبر فئة من القضايا البينة أن يجعل قضية أخرى بينة؟ سيكون من السخف أن نفترض أنه فى حال اكتشافنا لكون فرض ما أكثر احتمالاً من آخر ـ بعلاقته مع دليلنا ـ سيكون لنا مايبرر قيامنا بإضافة ذلك الفرض لدليلنا وباستعماله بوصفه أساساً لاستقراءات أخرى يمكن القول عن القضايا :
«جونز هو أحد المسيحيين فى جوليتا ـ 51% من مسيحى جوليتا بروتستانت ـ 26% من البروتستانت هناك ينتمون إلى طائفة البرسباتريان» .
إنها تجعل القضية (هـ) «جونز بروتستانتى» محتملة ، اعتبار أن (هـ) تعد أكثر احتمالاً بعلاقتها مع تلك القضايا إذا أضفنا (هـ) لدليلنا فإن أساس دليلنا المتزايد سيرجح كون جونز برسباتريان ولكن فى هذه الحالة سيكون من غير المعقول أن نوسع ذلك الأساس مرة أخرى ونعتبر القضية الأخيرة بينة على ذلك مفاده ما نفترض فى فلسفة العلوم وجود شروط يمكن عبر استيفائها أن يهب التدليل بقضايا بينة صبغة تدليلية على قضية لا تستلزمها فئة تلك القضايا . إن تحديد مثل تلك الشروط يعد «مشكلة استقراء» لم تحل بعد .

الفصل الرابع

مشكلة المعيار

ســؤالان :

يتعين التمييز فى نظرية المعرفة بين سؤالين مختلفين تماماً: «ماذا نعرف؟»، و«كيف يتسنى لنا ـ فى أية حالة بعينها ـ أن نقرر ما إذا كنا نعرف؟» يمكن التعبير عن السؤال الأول بالتساؤل «مامدى معرفتنا؟»، كما يمكن التعبير عن السؤال الثانى بالتساؤل «ماهى معايير المعرفة؟» .

إذا استطعنا معرفة الإجابة عن أحد هذين السؤالين، فقد نستطيع تحديد إجراء يمكننا من الإجابةعن السؤال الثانى ؛ إذا استطعنا تحديد معايير المعرفة فقد يكون بمقدورنا تحديد مدى معارفنا ؛ وبالمقابل، إذا استطعنا تحديد ذاك المدى، فقد يكون بمقدورنا تقرير مانعرف ومن ثم صياغة معايير من شأنها أن تمكننا من تمييز مانعرف عما نجهل .

ولكن، إذا عجزنا عن إجابة السؤال الأول، فيبدو أن إجابة السؤال الثانى ستستعصى علينا ؛ وفى هذه الحالة لن يكون بمقدورنا أن نجيب عن السؤال الأول .

من علامات «الإمبيقية» ـ وإن لم تكن إحدى علاماتها الفارقة ـ تقرير أن بحوزتنا إجابة عن ثانى تينك السؤالين، ثم محاولة الإجابة عن السؤال الأول إنطلاقاً من تلك

الإجابة. «الخبرة» - أو إحدى مرادفاتها - تعد مصدر معارفنا؛ هكذا يفترض أن كل زعم معرفى صحيح يستوفى بعض المعايير الإمبيريقية، وهكذا يستنتج إمكان استعمال تلك المعايير فى تحديد مدى معارفنا «الامبيريقية». إذن تبدأ على نحو مفارق بمقدمة عامة. ولكن، إذا صح ما ذهب إليه «هيوم»، فإن أى تطبيق متسق لتلك المعايير سوف يفضى إلى جهلنا التام بكل ما يتعلق بأنفسنا وبالأشياء الفيزيقية المحيطة بنا.

عوضاً عن ذلك، تفترض مدرسة «الحس المشترك» - كبديل تقليدى فى نظرية المعرفة أننا نعرف معظم (إن لم نقل «كل») الأشياء التى يعتقد البشر العاديون فى كوننا نعرفها. هكذا يقول «جى. إى. مور»: «ليس هناك فى هذا الخصوص ما يحول دون جعل آرائنا الفلسفية متسقة مع ما نعتقده بالضرورة فى أوقات أخرى ليس هناك مايحول دون تقريرى بكل ثقة أننى أعرف بالفعل بعض الحقائق الخارجية، رغم أنه ليس بمقدورى البرهنة على هذا التقرير دون افتراضه. إن يقينى بهذا الأمر لا يقل عن يقينى بأى أمر آخر، كما أن معقولية يقينى لا تقل عن معقولية يقينى فى أى أمر آخر»(1).

إذا تبنينا وجهة النظر هذه، فبمقدورنا القول مع «توماس ريد» إنه إذا أفض «الإمبيريقية» إلى جهلنا التام بخصوص تلك «الحقائق الخارجية»، فإن هذا يستلزم فى واقع الأمر بطلان تلك النزعة الفلسفية.

هناك نزعة ثالثة - بخصوص السؤالين المطروحين - تسمى «باللاأدرية» أو «الشكوكية». إن اللاأدرى لا يفترض أن بحوزته إجابة لأى من هذين السؤالين، ولذا فإن بوسعه أن يخلص إلى القول «إننا لا نعرف ما الذى نعرفه - إن كنا أصلاً نعرف أى شىء - وليس فى حوزتنا أى اجراء يمكننا - فى أية حالة بعينها - ما إذا كنا نعرف».

(1) G. E. Moore,"philosophical Studies (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd, 1922), p. 163.

لقد تبنى كثير من الفلاسفة كل وجهات النظر الثلاث هذه. هكذا قد يحاول نفس الفيلسوف طرح تصوراته عبر ثلاثة اتجاهات مختلفة، فيبدأ أولاً باستعمال معرفته عن الأشياء الطبيعية الخارجية توطئة لاختبار مدى ملاءمة عدة معايير محتملة للمعرفة - وفى هذه الحالة، فإنه يبدأ بزعم بالمعرفة ولايبدأ بمعيار - ثم يطبق ما يعتبره معياراً ملائماً للمعرفة ليقرر ما إذا كان يعرف أى شيء عن «عقول الآخرين» - وفى هذه الحالة، فإنه يبدأ بمعيار ولا يبدأ بزعم بالمعرفة - وأخيراً، سيلج مجال الأخلاق دون افتراض أية مفاهيم مسبقة - وفى هذه الحالة، فإنه لايبدأ بمعيار ولا يبدأ بزعم بالمعرفة، ولذا فإنه لن يخلص إلى أى منهما .

«مصادر» المعرفة :

يتعين أحد سبل التعامل مع السؤال «كيف يتسنى لنا أن نقرر - فى أية حالة بعينها - ما إذا كنا نعرف؟» فى الإشارة إلى «مصادر» معارفنا وفى القول بأن أصالة أية معرفة وقف على كونها نتاجاً لمصدر يعتد به على نحو مشروع. هناك فى الفلسفة الغربية أربعة مصادر تقليدية :

1) «الإدراك الخارجى» .
2) الذاكرة .
3) «الوعى الذاتى» («التأمل»، «الوعى الداخلى») .
4) العقل .

(يتعلق «الوعى الذاتى» بما أسميناه بالبين بشكل مباشر، ويقال عن «العقل» هو ذلك الشيء الذى نعرف به المعارف الضرورية القبلية) .

لقد كتب «ديكارت» - على سبيل المثال - قائلاً «إنه بخصوص أمر معرفة الحقائق، هناك شيئان فحسب يتوجب الاهتمام بهما؛ ذواتنا العارفة والأشياء موضوع المعرفة .

ولتحقيق هذا المقصد، لدينا أربع ملكات فحسب يمكن لنا استعمالها: الفهم، والمخيلة، والحس، والذاكرة». [2] أما «توماس ريد»، فإنه يقرر بوضوح أكثر «تعد ملكات الوعى والذاكرة والحس الخارجي والعقل هبات طبيعية متكافئة، وليس هناك سبب معقول للاعتداد بأى منهن بعاجز عن تبرير الاعتداد بسائرهن»[3].

قد نعتبر مبادىء الدليل التى حاولنا صياغتها وسائل للاعتداد بالثلاثة مصادر الأولى على أقل تقدير. إن القضية القائلة «أعتقد أننى أدرك ذلك الشيء على اعتبار كونه متصفاً بالخصائص كذا وكذا» تعبر عن محتوى الوعى الذاتى. وحيث إننا قد قمنا بتحديد الشروط التى يكفل استيفاؤها كون الاعتقاد فى مثل ذلك الإدراك يدلل على كون ذلك الشيء مختصاً بتلك الخصائص، فإننا ـ بذلك ـ اعتدينا «بالإدراك» بوصفه أحد مصادر المعرفة وعلى نحو مماثل، تُعبِّر القضية «أعتقد أننى أتذكر إدراك ذلك الشيء على اعتبار كونه متصفاً بخصائص بعينها» عن محتوى الوعى الذاتى. وبما أننا قمنا بتحديد الشروط التى يكفل اسيفاؤها كون الاعتقاد فى تذكر مثل ذلك الإدراك يعقلن أو يجعل مقبولاً القضية القائلة بكون ذلك الشيء اختص بتلك الخصائص، فإننا ـ بذلك ـ اعتدينا «بالذاكرة» بوصفها مصدراً آخر للمعرفة. ولقد قررنا أن محتوى «الوعى الذاتى» يعد بيناً بشكل مباشر.

بيد أن اللجوء إلى مثل هذه «المصادر» يثير الحيرة، إذا اعتبرنا بجدية السؤال «كيف لنا أن نقرر ـ فى أية حالة بعينها ـ ما إذا كنا نعرف؟»، فإن الإجابة القائلة «إن إحالة أية معرفة وقف على كونها نتاجاً لمصدر يعتد به على نحو مشروع» لن تكون كافية؛ ذلك يرجع

(2) R. Descartes, "Rules For the Direction of the Mind" in the philosophical works of Descartes, I, ed. E. S. Haldane and G. R. Ross (London : Cambridge University Press, 1934), p. 35 .

(3) Essays on the Intellectual Powers VI, chap. 4, in the works of Thomas Reid, 4th ed., Sir William Hamilton (London: Longmans, Green & Company, Ltd.,1854), p. 439 .

إلى أن هذه الإجابة تثير بدورها سؤالاً آخر «كيف لنا أن نقرر ما إذا كان أى مصدر قابلاً لأن يعتد به على على نحو مشروع؟» قدر ما يثير السؤال «كيف يتسنى لنا ما الذى يفضى إليه مثل ذلك الاعتداد؟».

دعونا الآن نعتبر كيف تنشأ «مشكلة المعيار» العامة فى حالات خاصة .

«معرفة الصائب والخاطىء» كمثال :

درء لأى تبسيط مخل، سنبدأ بأحد أسئلة فلسفة الأخلاق المثيرة للجدل : هل نعرف أية حقائق أخلاقية مميزة؟ أو ماهو وضع مثل هذا الزعم المعرفى؟ . إن الجدل الذى تثيره مثل هذه الأسئلة يوضح لنا نمطاً متواتراً فى كل مجالات المعرفة التى تثير الجدل حولها .

تعد القضيتان «الرحمة عمل خير» و«نكران الجميل عمل شرير» مثالين للقضايا الأخلاقية المميزة. لقد ذهب البعض إلى القول إنهما يعبران عن أمور نعرفها أنها صحيحة، فى حين أنكر بعض آخر ذلك القول الجدل الذى يهمنا فى هذا السياق لايحدث إلا بعد أن يتم الاتفاق على النقطة التالية : إذا بدأنا من ذلك النوع من الحقائق الذى ناقشناه حتى الآن، فلن يكون بمقدورنا صياغة براهين استنباطية أو استقرائية جيدة تدعم مثل تينك القضيتين. وبافتراض تلك النقطة، دعونا نقارن بين النزعة «الوجدانية» («أو الجزمية») والنزعة «اللاأدرية» (أو «الشكوكية») فى الأخلاق .

يجادل «الوجدانى»أساساً على النحو التالى :

(ب) لدينا معرفة ببعض الحقائق الأخلاقية .

(ك) ليس بمقدور العقل ولا الخبرة تزويدنا بمثل هذه المعرفة .

إذن (ر) لذا يتوجب أن يوجد مصدر إضافى للمعرفة .

أما «اللا أدرى» ـ الذى يجد نفسه عاجزاً عن إيجاد مثل هذا المصدر الإضافى ـ فإنه

يجادل ـ على درجة مماثلة من الإقناع ـ على النحو التالى :

(ليس «ر») لا يوجد مصدر للمعرفة غير الخبرة والعقل .

(ك) ليس بمقدور الخبرة ولا العقل تزويدنا بمعرفة الحقائق الأخلاقية .

إذن (ليس «ب») ليست لدينا أية معرفة بالحقائق الأخلاقية .

يتفق الوجدانى مع اللاأدرى بخصوص المقدمة الثانية التى تقرر عجز الخبرة والعقل عن تزويدنا بمعرفة الحقائق الأخلاقية، غير أن الوجدانى يعتبر كمقدمة أولى قضية تناقض النتيجة التى يخلص إليها اللاأدرى، كما أن اللاأدرى يعتبر كمقدمة أولى قضية تناقض تلك التى يخلص إليها الوجدانى. لذا، قد نقول إن اللاأدرى يبدأ بتعميم فسلفى («ليس هناك مصدر للمعرفة غير الخبرة والعقل»)، وينتهى إلى إنكار استحواذ البشر على نمط معرفى بعينه. فى المقابل، يبدأ الوجدانى بأفكار استحواذ البشر على نمط المعرفة الذى يعد موضع التساؤل، وينتهى إلى إنكار التصميم الفلسفى الذى يأخذ به اللاأدرى. ولكن، كيف يمكن لنا الخيار بين هذين البديلين؟

يذكرنا منطق هذين البرهانين باحتمال ثالث. إذا كانت (ب) و(ك) تستلزمان (ر) فإن («ليس ر» و«ك») تستلزمان «ليس ب»، كما أن («ليس ر» و«ب») تستلزمان «ليس ك». هكذا يتسنى للمرء الجدل على النحو التالى :

(ليس ر) لا يوجد مصدر للمعرفة غير الخبرة والعقل .

(ب) لدينا معرفة ببعض الحقائق الأخلاقية .

إذن (ليس ك) بمقدور الخبرة والعقل تزويدنا بمعرفة الحقائق الأخلاقية .

ينكر الوجدانى مقدمة هذا البرهان الأولى، فى حين يقبلها اللاأدرى ـ وينكر

اللاأدرى مقدمته الثانية، فى حين يقبلها الوجدانى؛ غير أن ـ كليهما ينكر نتيجته .

يرفض هذا البرهان الملكة التى يزعمها الوجدانى، لكنه يقبل زعم الوجدانى بالمعرفة، وبذا فإنه يرفض التقديم المطروح من قبل الوجدانى واللاأدرى للخبرة والعقل. لهذا السبب، فإن هذا البرهان يعبر عن رأى من يعتقد فى معرفة البشر للحقائق الأخلاقية وينكر استحواذ البشر على ملكة خاصة بالوجدان (أو الحدس) الأخلاقى .

على ذلك، فإن الإجراء الذى يتبعه هذا البرهان يثير سؤالاً «كانتياً»: «فى ضوء طبيعة الخبرة والعقل، كيف يمكن قيام مثل هذه المعرفة الأخلاقية؟» إذا لم يكن بمقدورنا اشتقاق قضايا الأخلاق استنباطياً وليس بمقدورنا اشتقاقها استقرائياً. من القضايا الامبيريقية التى ناقشناها، فبأى معنى يمكن أن يقال إن الخبرة والعقل يفضيان إلى معارف أخلاقية؟ هناك ـ فيما أرى ـ إجابتان محتملتان لا ثالث لهما .

تمكن تسمية أولى هاتين الإجابتين «بالإرجاعية» إذا تناولنا الإشكالية بطريقة إجاعية، فإننا نحاول تبيان كيف القضايا المتعلقة بالتعبير عن المعارف الأخلاقية («الرحمة عمل خير»، و«نكران الجميل عمل شرير») قابلة لأن يعبر عنها (أو لأن تعاد صياغتها) بقضايا امبيريقية تعبر بوضوح عن معطيات الخبرة. قد نقول مثلاً إن «الرحمة عمل خير» تعنى حقيقة «أنوافق على الرحمة» أو «معظم الناس فى ثقافتنا يوافقون على الرحمة» أو «تعمل أفعال الرحمة على جعل الناس يشعرون بالسعادة» غير أن هذه المحاولات الإرجاعية تعد غير معقولة؛ ذلك أنه «يبدو» أن معارفنا الأخلاقية المعتد بها تعبر عن محتوى يفوق ما تقرره مثل هذه القضايا الامبيريقية .

وتمكن تسميته ثانى تينك الإجابتين «بالمعرفية النقدية». لاتقرر هذه الإجابة إمكان التعبير الامبيريقى عن قضايا الأخلاق بل تقرر وجود حقائق امبيريقية «تمكننا من معرفة»

بعض الحقائق الأخلاقية. إنها تقرر ـ حسب التعبير الذى سبق لنا استعماله ـ أن حقائق الأخلاق «معروفة عبر» بعض حقائق الخبرة. بعد ذلك، سنقول إن هذه الحقائق الأخيرة تعد علامات أو معيار للحقائق الأخلاقية. إن شرورية نكران الجميل ـ على سبيل المثال ـ لاتكمن فى حقيقة كوني أشمئز منه تحت شروط بعينها بوسعى تحديدها) تجعلنى أعرف الحقيقة القائلة بأن نكران الجميل عمل شرير. هذه هى وجهة النظر السائدة فى نظرية القيمة» النمساوية حيث يتم تقرير أن شعورنا بما هو قيم يُعرف عبر «وعينا الداخلى» وأنه عبر مثل هذا الوعى تتم معرفة ماهو قيم وما ليس بقيم.

ورغم أن كلاً من الوجدانى واللاأدرى سيقوم برفض «المعرفية النقدية»، إلا أن هناك نقطتين فى صالحها يجدر ذكرهما: أولاهما هى أن المعرفية النقدية تعد نتيجة لمجموعة من المقدمات تبدو كل واحدة منها ـ إذا نوقشت بذاتها ـ مقبولة، إن لم تكن معقولة؛ فقد يقول صاحب هذا المذهب «نعرف أن الرحمة عمل خير وأن نكران الفضل عمل شرير. القضايا التى تعبر عن هذه الحقائق ليست نتائج استنباطية أو استقرائية لقضايا تتعلق بإدراكاتنا، ذكريات إدراكاتنا، أو أوضاعنا الفسيولوجية؛ ولا يمكن ترجمتها أو إعادة صياغتها كى تعبر عن مثل هذه القضايا. على ذلك ليست لدينا أحداس أخلاقية؛ فالخبرة والعقل هما مصدرا معارفنا الوحيدين. لهذا السبب، يتوجب أن تكون هناك حقائق امبيريقية من شأنها أن تجعل الحقائق الأخلاقية معروفة، ولايمكن أن تكون تلك الحقائق الامبيريقية سوى تلك المتعلقة بمشاعرنا بما هو خير وماهو شرير».

هناك أمر آخر يقرره «المعرفى النقدى»؛ قد يذكرنا بأن نظير المعرفية النقدية يعد أمثل سبيل لتناول مجال معرفى آخر أقل مدعاة للجدل، وقد يشير إلى معارفنا بالأشياء الخارجية الطبيعية، كمعرفتنا على سبيل المثال بوجود قطة على السطح.

معرفة «الأشياء الخارجية» كمثال آخر :

لقد رأينا كيف أنه يستحيل استنباط أو استقرار النتيجة «توجد قطة على السطح» من مقدمات بينة بشكل مباشر (تلك التى تعبر عن «وعينا الذاتى») هناك على الأقل أربعة طرق مختلفة للتعبير عن ردود فعلنا لهذه الحقيقة :

1) سيستنتج «الوجدانى» أن لدينا مصدراً آخر للمعرفة، فنحن نعرف الأشياء الخارجية لا عن طريق «الأوضاع الطارحة لذاتها بل عبر نمط آخر من الخبرة، ولكن لاسبيل لايجاد مثل هذه الخبرة .

2) سيستنتج «اللاأدرى» أنه ليس بمقدورنا معرفة - أية حالة بعينها - إن هناك قطة على السطح لكننا نعرف أنه مخطيء .

3) سيستنتج «الإرجاعى» إمكان ترجمة «هناك قطة على السطح» إلى قضايا تعبر عن وعى المرء الذاتي - وعلى وجه الخصوص، تمكن ترجمتها إلى قضايا عن السبل التى يظهر بها المرء. ولنرى لامعقولية وجهة النظر هذه، يكفى أن نسأل أنفسنا عن القضايا الظاهراتية - ذات الصيغة «أظهرت بالطريقة كذا وكذا» - التى يمكن أن تعبر عما نعرفه عندما نعرف أن هناك قطة على السطح[4] .

(4) المعضلة الأساسية التى تواجه «الظاهراتية» (هو مصطلح يشير إلى هذا النوع من الإرجاعية) ترجع إلى النسبية الإدراكية - أى إلى كون السبل التى تظهر بها الأشياء لاتتوقف فحسب على خصائص الشيء بل تتوقف أيضاً على شروط الإدراك وعلى وضع المدرك ولأن أمر تحديد تلك السبل دالة لتلك الخصائص والشروط، لن يكون بمقدورنا إقامة علاقة بين أية مجموعة من المظاهر وأية حقيقة طبيعية بعينها (كوجود قطة على السطح) مالم نشر إلى حقيقة طبيعية أخرى - وضع الوسيط والمدرك. إن محاولة تعريف «العم» بالإشارة فحسب إلى«نسل» دون استعمال «ذكر» أو «أنثى» لمزيد من التفاصيل انظر :
C. I. Lewis, "Professor Chisholm and Empiricism", Journal of philosophy, XLV (1948), 517 - 24; Roderick Firth, "Radical Empiricism and perceptual Relativity", Philosophcal Review, LIX (1950), 164- 83, 319-31; and Roderick M. Chisholm, Perceiving: A Philosophical Study (Ithica: Cornell University Press, 1957), pp.189 - 97. The Three Articles Cited are reprinted in, Perceiving, Sensing, and Knowing, ed. Robert J. Swartz (Garden City; Double day & Company, Inc., 1965).

4) أما «المعرفى النقدى» فسيتبنى وجهة النظر التى أشرنا إليها فى الفصل السابق. سيقول إن هناك مبادىء للدليل - غير مبادىء الاستقراء والاستنباط تخبرنا على سبيل المثال تحت أية شروط سيدلل «الاعتقاد فى الإدراك» على قضايا تتعلق بالأشياء الخارجية، كما تخبرنا تحت أية شروط سيدلل «الاعتقاد فى التذكر» على قضايا تتعلق بالماضى[5].

«لعقول الأخرى» :

تتعلق صياغة أخرى لمشكلة المعيار بمعرفة «العقول الأخرى» يعرف كل منا مختلف الأشياء عن أفكار ومشاعر ومقاصد الآخرين. قد يكون بمقدورنا على سبيل المثال القول «أعرف أن جونز يفكر فى حصان» أو «أعرف أنه يشعر بالكآبة»، وقد نبرر مزاعمنا المعرفية هذه بالإشارة إلى إدراكنا لبعض الحقائق الطبيعية التى نعتبرها تعبيرات عن الأفكار والمشاعر المعنية («إننى أراها فى عينيه وفى الطريقة التى يصرّ بها على أسنانه، كما أسمعها فى صوته»)؛ وقد نبررها بالإشارة إلى مشاعرنا أو «فهمنا الحدسى» («. . . نعرف أن هذا المخلوق غاضب بالطريقة التى شعرنا بها عندما تصرفنا بالطريقة التى تصرف بها»)[6] بعد ذلك، قد يتساءل الفيلسوف «مالذى يبرر الاعتقاد بأنه إذا بدا أو سلك المرء على نحو بعينه أو إذا أثار فى نفسى هذا الانطباع فإنه يفكر فى حصان أو يشعر بالكآبة؟».

هناك رأى شائع يفترض أن هذه المعرفة نتاج «للمصادر» التى سلف ذكرها، لقد افترض أننا نعرف عن أفكار ومشاعر الآخرين عبر معارفنا الناتجة عن: (1) إدراكنا للأشياء الخارجية، وإدراكنا على وجه الخصوص لأبداننا وأبدان الآخرين، (2) وعينا المباشر

(5) راجع المبادىء (2) - (5) الخاصة بالمعقولية فى الفصل السابق.
(6) The Second Quotation is From John Wisdom, Other Minds (Oxford: Basil Blackwell, 1952), p. 194 .

بأفكارنا ومشاعرنا (3) ذكرياتنا الخاصة بالأشياء التى عرفناها عبر مثل تلك الإدراكات وأوضاع الوعى، و(4) استخدام «العقل» فى شأن الأمور التى نعرفها بهذه السبل المختلفة. ولكن كيف يمكن بالتحديد لهذه المواد أن تنتج أية معرفة عن أفكر ومشاعر الآخرين؟

قد يغرى المرء بالإجابة عن هذا السؤال باللجوء إلى استقراء تعدادى «فى أغلب الأحيان» عندما يبدى الشخص علامات من هذا القبيل، فإنه يشعر بالكآبة. هذا الشخص يبدى الآن مثل تلك العلامات، ولذا، فى كل الاحتمالات، فإنه مكتئب»؛ أو «فى غالب الأحيان، عندما يجوب جونز هذه الحقول، فإنه يتذكر الحصان الذى كان يمتلكه؛ إنه يجوب الآن تلك الحقول، وهناك ملامح تذكر بادية على عينيه، ولذا، فى كل الاحتمالات، لابد أنه يتذكر ثانية حصانه» ولكن من الواضح أن هذه الإجابة لا تكفى لحل مشكلتنا الفلسفية؛ فالحالات التى نلجأ إليها عندما نقوم بالاستقراء. («لقد أبدى هذه العلاقة بالأمس حين كان مكتئباً»). تفترض نمط المعرفة العام الذى نحاول تبريره («مالذى يبرر اعتقادك فى معرفة أنه «كان» مكتئباً بالأمس؟» أو «ما الذى يبرر اعتقادك فى معرفة أنه «كان» يفكر فى حصان فى ذلك اليوم؟»).

وإذا لم نقم بافتراض نمط الزعم المعرفى الذى نحاول تبريره، تعين أن يكون برهاننا حالة من حالات «الاستقراء الافتراضى». سوف يطرح «الافتراض»القائل بأن جونز مكتئب الآن أو يفكر الآن فى حصان، بوصفه أرجح تفسير لبعض الأشياء التى نعرفها. (من المفترض أن تكون تلك الأشياء حقائق بعينها تتعلق بسلوك جونز وتصرفه)، ولكن لكى نتمكن من صياغة برهان استقرائى يدلل بهذه الطريقة على كون جونز مكتئباً أو كونه يفكر فى حصان، نحتاج إلى مقدمات تخبرنا عن طبيعة بعض مترتبات اكتئابه أو تفكيره؛ ومن أين لنا أن نبرر هذه المقدمات إذا لم يكن لنا حق استعمال أية معلومات تتعلق بإكتئاب جونز وتفكيره؟

إن الطريقة الوحيدة لإيجاد مثل هذه المقدمات التي يتطلبها استقراؤنا الافتراضى هى اللجوء إلى استقراء آخر - هذه المرة سيكون برهاناً تناظريًا (يلجأ الذين يحاولون البرهنة على وجود حياة على كوكب الزهرة إلى «التناظر الإيجابى» القائم بين الزهرة والأرض - أى إلى الخصائص المشتركة بينهما؛ كما يلجأ الذين يحاولون البرهنة على عدم وجود حياة على ذلك الكوكب إلى «التناظر السلبى» - الخصائص غير المشتركة بينهما). هكذا يمكن أن نجادل: «لدينا - أنا وجونز - خصائص طبيعية مشتركة؛ عادة، ونتيجة لشعورى بالكآبة، أتحدث بهذه النبرة، ولذا فى كل الاحتمالات، إذا كان جونز مكتئباً فسيتحدث بتلك النبرة. إنه الآن يتحدث بتلك النبرة»، أو قد نجادل «لدينا - أنا وجونز - خصائص طبيعية مشتركة فى معظم الأوقات، حين أفكر فى حصان، فسأقول «نعم» إذا تمت إثارتى بالكلمات «هل تفكر فى حصان؟»، ولذا، فى كل الاحتمالات، سيستنتج تفكير جونز فى حصان نزوعاً لديه نحو القول «نعم»، إذا تمت إثارته بالكلمات «هل تفكر فى حصان؟»». إننا نفترض أن المقدمة الأولى فى كل من هذه البراهين تستعمل تناظراً إيجابياً بين جونز وبينى. ولكن. يجب علينا ألا ننسى - بغض النظر عمن يكون جونز - أن هناك تناظراً سلبياً حاسماً - إختلاف فى الخلفية، الوراثة، الخصائص الطبيعية، والوظائف العضوية بشكل عام. إذا لم يكن لدينا حق البدء بمقدمات تشير إلى حالات.دماغ جونز، فسيستعصى علينا تقويم الأهمية النسبية لمختلف نقاط التناظر الإيجابية والسلبية. لهذا السبب، فإن هذه البراهين التناظرية ستكون ضعيفة بالضرورة. غير أننا نفترض أن مثل هذه البراهين تعد السبيل الوحيد لتبرير إحدى مقدمات الاستقراء الافتراضى الذى نحاول إنشاءه (تقرر هذه المقدمات «إذا كان جونز مكتئباً، فسيتحدث بهذه النبرة» أو «إذا كان جونز يفكر فى حصان، فسيقول «نعم» إذا تمت إثارته بالسؤال «هل تفكر فى حصان؟»»). وبدوره، سيفضى استقراؤنا الافتراضى إلى النتيجة «جونز مكتئب الآن» أو «جونز يفكر فى حصان» باعتبارها أرجح تشخيص لتصرف جونز الراهن وسلوكه.

على أية حال، إذا كان هذا الإجراء هو أفضل مالدينا، فنحن لانعرف سوى القليل - إن كنا نعرف أى شيء - عن أوضاع عقول الآخرين .

تقودنا هذه الحقيقة مرة أخرى إلى برهان «الوجدان» . سيخبرنا بأن الإدراك، الذاكرة، «الوعى الذاتى» لاتكفى لتبرير مانزعم معرفته عن أوضاع عقول الآخرين، فليست هناك أية براهين استنباطية أو استقرائية مؤسسة على الإدراك والذاكرة والوعى الذاتى قادرة على ضمان مثل هذا الزعم؛ ولذا يتعين وجود مصدر آخر - «الفهم الوجدانى» (Verstehen) الخاص بالفلسفة الألمانية وعلم النفس الألمانى[7] إن الأمر الذييقرره الوجدانى ليس مجرد القول بأن (Verstehen)، والفهم الوجدانى يعد مصدراً خصباً للفرض الخاص بأوضاع البشر الآخرين الذهنية (من المفترض أنه ليس هناك من يشكك فى قيمة هذه الملكة العملية)؛ إن الأمر الذى يقرره الوجدانى متعلق بالتبرير . لذا، فإنه قد يذهب - على سبيل المثال - إلى القول بأن العبارة التى تعبر عن (Verstehen) الشخص تمنح معقولية لتلك العبارة .

هكذا سيجادل «الوجدانى» بنفس الطريقة التى جادل بها فى الفلسفة الأخلاقية :

(ك) لدينا معرفة بأوضاع عقول الآخرين (على سبيل المثال، أعرف أن جونز يفكر فى حصان) .

(ر) ليس بمقدور الإدراك، والذاكرة والوعى الذاتى أن يعطينا مثل هذه المعرفة .

(ب) لذا، يوجد مصدر آخر للمعرفة .

(7) يمكن اقتفاء أثر التأكيد على (Verstehen) بوصفه مصدراً للمعرفة عند :
Dilthey's Einleitung in die Geisteswissenschaften (Leipzig: Tuebner, 1883), and to the writings of Max scheler; See Alfred Schuetz, "Scheler`s., Theory of Intersubjectivity", Philosophy and Phenomenological Research, II (1942), 323 - 41 .

تكون القضايا الأساسية فى هذا البرهان محتوى البرهان اللاأدرى الخاص بالفيلسوف السلوكى :

(ليس ر) ليس هناك مصدر للمعرفة غير الإدراك، الذاكرة، والوعى الذاتى .

(ك) لا يمكن الحصول على معرفة بأوضاع عقول الآخرين عن طريق الإدراك والذاكرة والوعى الذاتى .

إذن (ليس ب) ليست لدينا معرفة بأوضاع عقول الآخرين(8) .

وكما حدث فى الجدل الخاص بالفلسفة الأخلاقية، يتشارك الوجدانى واللاأدرى فى الأخذ بالمقدمة الثانية؛ يعتبر الوجدانى كمقدمة أولى نقيض نتيجة اللاأدرى، ويعتبر اللاأدرى كمقدمة أولى نقيض نتيجة الوجدانى . ولكن هناك بديل ثالث :

(ليس ر) ليس هناك مصدر للمعرفة غير الإدراك، والذاكرة، والوعى الذاتى .

(ب) لدينا معرفةبأوضاع عقول الآخرين (على سبيل المثال، أعرف أن جونز يفكر فى حصان) .

إذن (ليس ك) يفضى الإدراك والذاكرة والوعى الذاتى إلى مثل هذه المعرفة .

مرة أخرى، نواجه السؤال «كيف يمكن للإدراك والذاكرة والوعى الذاتى أن تفضى إلى مثل هذه المعرفة؟»، وكما حدث فى المرة السابقة، لنا أن نختار بين إجابتين .

سيخبرنا «الإرجاعى» أن القضايا المتعلقة بأفكار ومشاعر الآخرين («يفكر جونز فى

(8) LF. J. B. Watson, The Ways of Bchaviorism (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1928), pp. 3,7:
ليس لدى «السلوكى» ما يقوله بخصوص «الوعي» كيف يمكن أن يكون؛ السلوكية علم طبيعى إنه لم ير ولم يشم ولم يتذوق الوعى ولم يجده فى ردود الأفعال البشرية. كيف يتسنى له الحديث عنه مالم يجده فى طريقه. . لقد كان تحدى السلوكية لعلم النفس التأملى هو التحدى التالى: «إنك تقول بوجود شىء كالوعى وأنه يتداخل عبرك ـ إذن برهن على ذلك. إنك تقول إن لديك إحساسات، إدراكات، وانطباعات ـ إذن أثبت وجودها كما تثبت العلوم الأخرى حقائقها» وبالطبع سيحاول السلوكى المتسق تجنب حقائق «الوعى الذاتى» .

حصان») قابلة لأن تترجم ـ أو لأن تعاد صياغتها ـ إلى قضايا تتعلق بأبدانهم . لكن «الإرجاعية» ليست هنا أكثر معقولية مما كانت عليه فى الحالات الأخرى، ولترى ذلك، نحتاج فحسب لأن نسأل أنفسنا : أية قضايا متعلقة ببدن جونز قادرة على التعبير عما نعرفه حين نعرف أن جونز يفكر فى حصان .

أما «المعرفى النقدى» فإنه يخبرنا بأن هناك أشياء نعرفها عن بدن المرءوسلوكياته بمقدورها أن تدلل على (أو تعقلن) القضايا الخاصة بتلك الأفكار والمشاعر وقديضيف أن لدينا أوضاعاً ذهنية نمارسها عندما نكون فى حضرة الآخرين، وأن هذه الأوضاع ـ على خلاف (Verstehen) ـ تدلل على (أو تعقلن، أو تجعل مقبولة) قضايا تتعلق بأفكار ومشاعر الآخرين .

«هناك ـ بناء على صيغة «توماس ريد» الخاصة بالمعرفة النقدية ـ بعض الملامح والنبرات والعلاقات الخاصة بالبدن التى تشير إلى بعض الأفكار والنزوعات الذهنية»، وتعد وجهة نظر «ريد» جزئياً وجهة نظر عن أصول المعرفة (فهو يشير مثلاً إلى السبل التى يتحصل بها الأطفال على معتقداتهم) لكنها تعد أيضاً نظرية عن الدليل ـ تصور عما يجعل الدليل دليلاً على قضايا خاصة بعقول الآخرين ـ ولذا فإنه يجدر اقتباسها بالتفصيل .

«عندما نرى العلاقة، ونرى الأشياء المتعلقة بتلك العلاقة مصحوبة دائماً بها، قد تكون التجربة هى المعلم، وقد تعلمنا كيف يمكن تفسير تلك العلامة . ولكن كيف يمكن لخبرة أن تعلمنا عندما لانرى سوى العلاقة، وعندما يكون الشىء المتعلق بالعلامة لا مرئياً! هذا هو الوضع الراهن : إن أفكار وعواطف العقل، فضلاً عن العقل نفسه، ليست مرئية، ولذا فإن علاقتها بأى علامة محسوسة غير قابلة للاكتشاف بالخبرة؛ ولذا يتعين وجود مصدر أكثر تبكيراً للمعرفة . يبدو أن الطبيعة قد منحتنا ملكة أو إحساساً يمكن إدراك تلك

العلاقة عبرها وتعد عمليات هذا الإحساس مناظرة تماماً للإحساسات الخارجية» .

«عنما أمسك بيدى كرة عاجية، أشعر ببعض الإحساسات اللمسية . ليس هناك شيء خارجى أو مادى فى هذا الإحساس، فالإحساس ليس دائرياً ولا صلباً؛ إنها فعل لمشاعر العقل، وليس بمقدورى أن استنبط منها وجود أى جسم غير أن الإحساس - بطبيعة تكوينى - يحمل معه المفهوم والاعتقاد الخاص بجسم . صلب يوجد بالفعل فى يدى . وعلى نحو مشابه، عندما أرى ملامح وجه معبر، فإننى لا أرى سوى شكل ولون معدل بطرق مختلفة وبطبيعة تكوينى، يحمل الجسم المرئى معه المفهوم والاعتقاد الخاص ببعض العواطف الخاصة بعقل المرء» .

«فى الحالة الأولى، يعد الإحساس باللمس علامة، وتعد الصلابة والدائرية فى الجسم الذى أمسكه الحد المشار إليه بعلامة ذلك الإحساس . فى الحالة الثانية، تعد ملامح الشخص علامة، وتعد العواطف الحد المشار إليه بتلك العلامة»[9] .

مثال أخير:

تطرح لنا معرفة الله وما يعتد به البعض بوصفه حقائق دينية توضيحاً أخيراً لمشكلة المعيار . قد نكون الآن فى وضع يسمح لنا بفهم المعضلات التى تفضى إليها وجهة النظر المطروحة، ولذا قد نستطيع التعبير عن تلك الوجهات بطريقة أبسط من تلك التى يعبر بها أنصارها .

(9) Essays on the Intellectual Powers of Man, Essay VI, chap. 5, in The Works of Thomas Reid, pp. 449 - 50.

بخصوص أنماط «العلامات» الوارد ذكرها فى القضيتين الأولتين فى هذا النص، يسمى «الرواقيون» الأولى «المشار إليه» والثانية «المشار به»؛

Sextus Empiricus, Against the Logician, Book II, chap. 3, in Vol. II of Sextus Empiricus, The Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1933), pp. 313 -- 97 .

سيجادل الوجدانى أو الجزمى قائلاً :

(ب) لدينا معرفة بوجود الله وببعض الحقائق الدينية الأخرى، ولكن (ك) ليس بمقدور العقل وليس بمقدور الخبرة أن تفضى إلى (أو أن تدلل على) مثل هذه المعرفة، لذا (ر) هناك مصدر آخر للمعرفة بالإضافة إلى العقل والخبرة .

هكذا ذهب «هج سينت ڤيكتور» فى القرن الثانى عشر إلى أنه بالإضافة إلى (Oculis Carnis) الذى نعرف به العالم الطبيعى (Oculis Rationis) الذى نعرف به أوضاع عقولنا، هناك أيضاً (Oculis Contemplationis) الذى نعرف به حقائق الدين[10] .

ولأن اللاأدرى الدينى لايجد مثل هذه العين التأملية (Contemplative eye) فإنه يجادل على النحو التالى :

(ليس ر) ليس هناك مصدر آخر للمعرفة بالإضافة إلى العقل والخبرة، (ك) ليس بمقدور العقل وليس بمقدور الخبرة أن تفضى إلى (أوأن تدلل على) الفرض الخاص بوجود الله أو الحقائق الدينية، ولذا (ليس ب) ليست لدينا معرفة عن الله .

أما البديل الثالث فيقرر :

(ليس ر) ليس هناك مصدر آخر للمعرفة بالإضافة إلى العقل والخبرة، (ب) لدينا معرفة بوجود الله وببعض الحقائق الدينية الأخرى، ولذا (ليس ك) بمقدور العقل والخبرة التدليل على وجود الله وعلى بعض الحقائق الدينية الأخرى .

قبل أن يلجأ «المؤمن» إلى «الإرجاعية» أو «المعرفية النقدية»، قد يناقش احتمال استعمال الاستقراء والاستنباط لاشتقاق الحقائق المعينة من معطيات (Oculis Carnis & Oculis rationis) سوف يحجم عن محاولة تقديم المزايا النسبية الخاصة بـ (1) إثبات وجود الله من حقائق الطبيعة، (2) إثبات وجود الأشياء الخارجية من الطرق التى تظهر بها، و(3) إثبات وجود الأوضاع الذهنية للآخرين من حقائق تتعلق بسلوكياتهم غير أن الشكوك

(10) See Maurice De Wulf, History of Mediaeval Philosophy, I (London: Longmans, Green & Company).

تساور الكثير من المؤمنين بخصوص البراهين التقليدية، وتعد «الإرجاعية» و«المعرفية النقدية» بدائل بالنسبة لهم(11).

يبدو أن «الإرجاعية» تتضح فى علم أديان البروتستانت المعاصر. إن المحتوى المعرفى للقضية «الله موجود» قابل لأن يعبر عنه بقضايا عن أفكار ومشاعر وسلوكيات المتدينين. ولترى لا معقولية هذا المذهب الإرجاعى، يكفى أن نسأل أنفسنا ـ كما فعلنا من قبل ـ «أية قضايا خاصة بأفكار ومشاعر وسلوك المتدينين يمكن أن تعبر عما يعتقد المتدين فى معرفته عندما يعتقد فى معرفة وجود الله؟

وأخيراً، ستكون «المعرفية النقدية» هى وجهة النظر التى تقرر أننا نعرف عن الله «عبر» أشياء أخرى، تماماً كما نعرف محتوى أنماط معرفية أخرى «عبر» البين مباشرة. لكن أمر تحديد الحقائق التى تدلل على (أو تعقلن أو تجعل مقبولة) حقائق الدين يبدو صعباً. وقد يميز المعرفى النقدى ـ بخصوص تلك الحقائق، بغض النظر ما إذا كانت تتعلق بالنصوص المقدسة أو بأقوال معلمى الدين، أو خبرة المرء الخاصة بالمقدس ـ كما يميز علماء اللاهوت بين «التفسير» (تصور هذه الحقائق) و«التأويل» (أنواع القضايا التى تدلل على (أو تعقلن أو تجعل مقبولة) تلك الحقائق). إن تصورنا للبين بشكل مباشر الذى طرحناه فى الفصل الثانى قد يكون على نحو مشابه «تفسيراً»، وقد يكون تصورنا للبين بشكل غير مباشر الذى طرحناه فى الفصل الثالث «تأويلاً».

لا غرو إذن أن مشكلة المعيار العامة قد خلقت معضلة فى كل فروع المعرفة تقريباً، وأخشى أن لايكون بمقدورى إلقاء مزيد من الضوء على هذه المشكلة؛ ولكن إذا كنا بوسعنا تثمين هذه الصعوبات فقد يسهل علينا فهم مواطن الجدل التى يناقشها الفصل القادم ـ المعرفة التى يقال عنها إنها قبلية؛ فهناك أيضاً انقسم الفلاسفة بخصوص شئون «المعيارية» الأساسية.

* * *

(11) CF. chaps 2, 6 in John Hick, Philosophy of Religion, Prentice-Hall Foundations of philosophy series.

الفصل الخامس

حقائق العقل

وجهة نظر تقليدية :

«هناك نوعان من الحقائق : حقائق العقل وحقائق الواقع. حقائق العقل ضرورية ونقائضها مستحيلة، وحقائق الواقع عارضية ونقائضها ممكنة. إذا كانت الحقيقة ضرورية فبمقدورنا معرفة سبب ضرورتها بتحليلها إلى أفكار وحقائق أبسط حتى نصل إلى الحقائق الأولية» . [Leibniz, Monodology, 33].

سبق وأن لاحظنا أنه يمكن القول بأن «العقل» قد يعد إلى جانب «الخبرة» مصدراً للمعرفة. تفترض إحدى وجهات النظر التقليدية فى نظرية المعرفة جملةمن الافتراضات : وجود تمييز مشروع بين الخصائص والأشياء الفردية (الجواهر) - وجود تمييز مناظر بين الأوضاع المحتملةوالحوادث الواقعية - إمكان قيام علاقة الاستلزام (الجمع) أو المنع بين تلك الخصائص - إمكان قيام مثل هذه العلاقات بين الأوضاع المحتملة - وضرورة تلك العلاقات كل هذه الافتراضات تعد ضرورية .

فضلاً عن ذلك، تتضمن وجهة النظر هذه إمكان أن نعرف - فى حالات بعينها قيام تلك العلاقات، وأن نعرف أنها تقوم بالضرورة، وأن نعرف الحقائق العقلية بشكل قبلى .

وأخيراً تتضمن تلك الوجهة أن بعض حقائق العقل تشكل موضوع المنطق وتعد اللاأدرية ممكنة فى هذا السياق قدر ماهى ممكنة في المجالات المعرفية الأخرى التى سبق اعتبارها إنها فى هذا الخصوص لا أدرية، حقائق العقل، الإشكالية التى تنشأ بين اللاأدرى والأدرى تعد صعبة إن لم تكن مستحيلة. يحاول بعض الشكاك فى الميتافيزيقا إرجاع حقائق العقل إلى حقائق أقل عرضة للاعتراض، لكن محاولات الإرجاع هذه ليست أسعد حظاً من محاولات الإرجاع التى سبق نقاشها.

دعونا نبدأ بمحاولة رسم مخطط عام (اسكتش) لتفسير ميتافيزيقى لهذه الحقائق.

الجمع والمنع :

تتمثل بعض الخصائص - تكون الشيء حصاناً أو فرساً - فى أشياء فردية متعددة - فهناك كثيرمن الخيول المختلفة، وفى حين تفشل خصائص أخرى - تكون الشيء دائرياً بشكل كامل - فى أن تتمثل فى أى شيء بعينه أيضاً. هناك خصائص - تكون الشيء أسرع عداء - لا تتمثل إلا فى شيء واحد.

تتمثل علاقة الاستلزام (أو الجمع) فى مثل الحقائق التالية : تتضمن خاصية المربع (أو تجمع تحت)خاصية الشكل الرباعى، وتتضمن الحمرة خاصية كون الشيء ملوناً. أما علاقة المنع، فمن أمثلتها: خاصية المربع التى تمنع خاصية الدائرية، والحمرة التى تمنع الزرقة. لهذا السبب، فأن تقول عن خاصيةما إنها تمنع خاصية أخرى لايعنى فحسب عجزها عن تضمنها؛ إن كون الشيء أحمر يعجز عن اشتمال كونه ثقيلاً لكنه لايمنعه، وإلا استحال أن يكون الشيء أحمر وثقيلاً[1].

(1) القول بأن الحمرة تمنع الزرقة لايعنى استحالة أن يكون جزء من الشيء أحمر وجزء آخر منه أزرق، بل يعنى أن كون الشيء أحمر فى أحد أجزائه يمنع إمكان أن يكون أزرق فى ذلك الجزء فى نفس الوقت.

توجد أيضاً خصائص مركبة ـ تكون الشيء أحمر وأزرق، وكونه أحمر وساخناً، وكونه غير أحمر، وكونه أحمر فى حال كونه ملوناً. الأمثلة التالية توضح علاقات المنع والجمع بالنسبة للخصائص المركبة: خاصية كون الشيء أحمر ومربعاً تتضمن (أو تجمع تحتها) خاصية الحمرة وتمنع الدائرية ـ خاصية كون الشيء أحمر وساخناً فى حال كونه أحمر تجمع تحتها خاصية السخونة ـ وخاصية كون الشيء غير ساخن وساخناً فى حال كونه أحمر تمنع خاصية الحمرة.

يمكن أعتبار العلاقات ـ من وجهة النظر هذه ـ نوعاً من الخصائص. هكذا يتسنى القول إن كون سقراط أكبر سناً من أفلاطون يعد أحد خصائص سقراط؛ ومن خصائصه الأخرى كونه ـ نتيجة لذلك ـ أكبر سناً من شخص ما وكونه أكبر سناً من أى شخص يعد أفلاطون أكبر سناً منه. يمكن أيضاً اعتبار العلاقات ـ كأية خصائص أخرى ـ متعلقة بعلاقة الجمع أو المنع.

مثال ذلك؛ التعلق بعلاقة «أسخن من» مع (س) يتضمن (ومتضمن فى) علاقة «أبرد من» (س) ويتضمن علاقة «أسخن من أى شيء يتعلق بعلاقة أسخن من (س)» ويمنع علاقة «أسخن من (س)».

فضلاً عن كل ذلك؛ هناك حقائق تعد أكثر عمومية تتعلق بعلاقتى المنع والجمع مثال ذلك، بالنسبة لأية خاصيتين (ف) و(جـ)، يعتبرمنع (ف) للخاصية (جـ) متضمناً لمنع (جـ) للخاصية (ف)، ويعتبر منع (ف) للخاصية (جـ) متضمناً لتضمن (ف) للخاصية (ليس جـ)، كما أن (ف) تمنع (ليس ف) وتتضمن (ف أو جـ)[2].

(2) ليست هناك اصطلاحات مجمع عليها للتعبير عن هذه التمييزات؛ فعوضاً عن «الأوضاع المحتملة» و«الحوادث الواقعية»، هناك من يستعمل «موضوع أبدى»، «مناسبة» (وايتهد)، «أوضاع»، «قطاع زمانى مكانى من الواقع» (لويس)، «قضايا وراثية»، «قضايا فردية»(فون رايت):

Cf. A. N. Whitehead, Science and the ModernWorld (New York : The Macmillan Company, 1930), pp. 32 - 39; C. I. Lewis, An Analysis of Knowledge and Valuation (La Salle, II; open Court publishing Co., 1946), pp. 52 - 55; and G. H. Von Wright, Norm and Action (London : Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1963), pp. 23 - 25.

وعندما أستعمل «خصائص»، هناك من يستعمل «مغريات»، «جواهر»، «معان»، «كليات» أو «مقاصد».

وكالخصائص، تتعلق الأوضاع بعلاقتى المنع والجمع، ومثال ذلك أن كون بعض الناس يونانيين يتضمن (ومتضمن فى) كون بعض اليونانيين بشراً ويمنع كون لا «يونانى بشراً». وكالخصائص، قد تكون بعض الأوضاع المحتملة مركبة، ومثال ذلك، كون بعض الناس من اليونان وكون أفلاطون رومانياً - كون سقراط ملهماً شرط كاف لكونه فيلسوفاً.

أما الأمثلة التالية فتوضح علاقتى المنع والجمع بالنسبة للخصائص المركبة: الأوضاع المحتملة المركبة من :

(1) كون سقراط ملهماً،

(2) كون سقراط ملهماً شرط كاف لكونه فيلسوفاً ،

تتضمن :

(3) كون سقراط فيلسوفاً .

أيضاً، فإن وصل الأوضاع المحتملة المكون من :

(1) عدم كون سقراط فيلسوفاً ،

(2) كون سقراط ملهماً شرط كاف لكونه فيلسوفاً ،

يمنع :

(3) كون سقراط ملهماً .

المثالان التاليان يوضحان حالات لحقائق أكثر عمومية: بالنسبة لأى وضعين محتملين (ب) و(ك)، فإن كون وصلهما شرطاً كافياً لـ(ك) يتضمن (ك)، كما أن كون وصل (ليس ك) و(ب) شرطاً كافياً لـ(ك) يمنع (ب). بهذه الحقائق العقلية الأخيرة يعنى منطق القضايا .

وبشكل أكثر عمومية - بناء على وجهة النظر المطروحة - عندما تستلزم قضية ما

ضرورة قضية أخرى، فإن الوضع المحتمل لمقصود من الأولى يتضمن الوضع المحتمل المقصود من الثانية .

معرفة الضرورة ليست بعدية :

عندما يقال إن حقائق العقل معروفة (أو قابلة لأن تعرف) «قبلياً»، فإن هذا يعنى جزئياً أنها إذا عُرفت فلن تعرف «بعدياً». إن مثالاً واحداً يكفي لتوضيح هذا الأمر .

«الحمرة تمنع الزرقة ضرورة» حقيقة عن الخصائص تقابلها الحقيقة التالية عن الأشياء المفردة: «بالضرورة، إذا كان الشيء ـ فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل ـ أحمر فإنه ليس بأزرق»، إذا كانت هذه الحقيقة الأخيرة معروفة بعدياً فسيكون بالإمكان تبريرها باستقراء واحد أو عدة استقراءات، ومن المفترض أن يتكون دليلنا عليها من الحقيقة القائلة «أشياء حمراء متنوعة كثيرة وأشياء لا زرقاء متنوعة كثيرة تمت ملاحظتها فى الماضى، وحتى الآن لم نجد شيئاً أحمر أزرق»، وهكذا قد نذلل استقرائياً على تلك الحقيقية ونستنتج صحتها بالضرورة .

هناك إذن ثلاث خطوات متضمنة فى التبرير الاستقرائى للقضية (الحمرة تمنع الزرقة ضرورة»: (1) تراكم الحالات: «هذا أحمر ليس بأزرق»، و«ذاك أحمر ليس بأزرق»، وهكذا. . إلى جانب القضية التلخيصية «لم نلاحظ حتى الآن شيئاً أحمر يتصف بكونه أزرق؛ (2) الاستدلال الاستقرائى من هذه المعطيات إلى القضية» فى الماضى والحاضر والمستقبل، إذا كان الشيء أحمر فهو ليس بأزرق»؛ [3] الخطوة من هذه النتيجة الاستقرائية إلى «الحمرة تمنع الزرقة ضرورة». ثم إلى «ضرورة، إذا كان الشيء ـ فى الماضى والحاضر والمستقبل، أحمر فهو ليس بأزرق».

(3) Phaedo, 75 a .

إذن، لماذا لانقول إن مثل هذه الحقائق العقلية «معروفة بعدياً؟ من جهة، لأن بعض تلك الحقائق تتعلق بخصائص لايختص بها أى شيء. إذا اعتبرنا «مربع»، «شكل رباعى»، و«دائرى» بالطريقة الدقيقة التى عادةما تفسر بها هذه المصطلحات فى علم الهندسة، يتعين علينا القول بعدم وجود مربعات أو أشكال رباعية أودوائر: إن الأشياء فى الطبيعة ـ كما يقول أفلاطون ـ تعجز عن الاختصاص بمثل هذه الخصائص لهذا السبب، لن يكون بمقدورنا ـ لتبرير «المربعية تتضمن الشكل الرباعى وتمنع الدائرية ضرورية» ـ القيام بالخطوة الأولى من الخطوات سالفة الذكر؛ فعدم وجود مربعات يحول دون تجميع مربعات ذات أشكال رباعية قدر مايحول دون تجميع مربعات ليست دائرية .

من جهةأخرى، فإن تطبيق الاستقراء يفترض فيما يبدو معرفة بحقائق العقل عندما نضطلع بمهمة التدليل على فرض استقرائى، يجب أن يكون بوسعنا أن نلاحظ مايمكن أن تكون عليه نتائجه، وهذا أمر يتطلب فى العادة تطبيق الاستنباط : نعتبرالفرض إلى جانب بعض الأشياء التى نعرفها ونرى مايمكن أن يستلزمه كل هذا ـ فيما يبدو ـ يتضمن فهماً لبعض حقائق العقل مثل «بالنسبة لأى وضعين محتملين (ب) و(ك)، يتضمن وصل (ب وليس ب أو ك) الوضع ب»، «إن كون كل (أ) يختص بالخاصية (ب) يمنع وجود بعض (أ) مما ليس بـ(ب)». ولذا، فإننا حتى فى حال استطاعتنا تبرير بعض «حقائق العقل» بإجراءات استقرائية، فإن مثل هذا التبرير سيفترض حقائق أخرى، وستظل لدينا بعض «حقائق العقل» غير قابلة للتبرير الاستقرائى(4) .

وأخيراً، فإن الخطوة الأخيرة التى تم وضعها أعلاه ـ أى الخطوة التى تنتقل من التصميم الاستقرائى» إذا كان الشيء ـ فى الماضى والحاضر والمستقبل ـ أحمر فهو أزرق» إلى «الحمرة تمنع الزرقة ضرورة ـ ليست استقرائية ولعل أفضل وسيلة لتوضيح هذا الأمر

(4) Cf. Gottlob Frege, The Foundations of Arithmetic (Oxford: Basil Blackwell, 1950), pp. 16 - 17; First Published in 1884 .

تتعين فى تلك التعميمات الاستقرائية التى يتبين فيها عدم إمكان القيام بخطوة مشابهة قد يكون بحوزتنا مايبرر القول بأن «ليس هناك شخص ـ فى الماضى والحاضر والمستقبل ـ يعيش حتى يبلغ عمره مائتى عام»، «بالنسبة لأى شيء فى الماضى والحاضر والمستقبل، إذا كان توأماً خماسياً اسمه «داون» فهو ليس بذكر» لكن هذه الحقائق لاتجوز النتائج «البشرية تمنع العيش حتى سن المئتين ضرورة» و«كون المرء توأماً خماسياً يمنع كونه ذكراً». ولذا، فإن كوننا قد قمنا بتبرير التعميم الاستقرائى الخاص بالخطوة الثانية لايكفى لتبرير الحقيقة الضرورية الواردة فى الخطوة الثالثة[5].

هكذا يقرر «كانت» أن الضرورة علامة (أو معيار) القبلى[6]. إذا كان ما نعرفه حقيقة ضرورية ـ أى إذا كان بوسعنا صياغته فى قضية تبدأ بكلمة «ضرورة»، أو «من الضرورى أن . . . » ـ فإن معرفتنا ليست بعدية .

المعرفة القبلية :

هنا ـ كما فى أماكن أخرى ـ قد يلجأ «الوجدانى» و«اللاأدرى» إلى نفس الحقيقة بعد أن يقرر أن الاجراءات الامبيريقية العادية عاجزة عن أعطاء أية معرفة بالحقائق الضرورية، يخلص «اللاأدرى» إلى إنكار مثل هذه المعرفة فى حين يخلص «الوجدانى» إلى كونها

---

(5) «ليس بمقدور الخبرة طرح أدنى أساس بضرورة أية قضية. إن الخبرة تلاحظ وتسجل ماقد حدث، ولكن ليس بوسعها أن تجد ـ فى أية حالة أو فى أية مجموعة من الحالات ـ مبرراً لما يجب أن يحدث قد ترى أشياء مصطف بعضها إلى جانب بعض، ولكنها لاتستطيع أن ترى السبب الذى يبرر وجوب أن تكون مصطفةعلى تلك الشاكلة إنها تجد وقائع تحدث متتابعة، بيد أن التتابع لايبرر التواتر. إنها تتأمل الأشياء الخارجية، ولكن ليس بمقدورها اكتشاف أى رابط داخلى يربط المستقبل بالماضى والمحتمل بالواقعى. إن تعلم القضية عن طريق الخبرة ومعرفة كونها حقيقة ضرورية عمليتان ذهنيتان مختلفتان تماماً. . إن أى شخص يعجز عن فهم التمييز بين الضرورى والعارض سيكون غير قادر على مواصلة البحث معنا فى أسس المعرفة البشرية، بل سيكون عاجزاً عن مجرد التأمل فى هذا الموضوع» .
William Whewell, Philosophy of Inductive Sciences Founded Upon Their History, I (London : J. W. Parker & Son, 1840), 51 - 61 .

(6) Critique of Pure Reason, B4; cf. Immanuel Kant's Critique of pure Reason, ed. Norman Kemp Smith (London: Macmillan & Co., Ltd., 1933), p. 44.

معرفة وجدانية (أو حدسية) . إن وضع الوجدانى هنا ـ بغض النظر عن قيمته ـ يعد أفضل من وضعه فى حالة المجالات المعرفية الأخرى التى أشرنا إليها . ذلك أنه فى تلك المجالات يبدو أن «الوجدان» (أو الحدس) الذى يلجأ الوجدانى إليه غير موجود أصلاً، أما فى الحالة الراهنة ، فإن الخبرة التى يشير إليها تعتبر مألوفة ـ بغض النظر ما إذا كانت تفضى إلى المعرفة التى يزعمها ولدعم هذا الزعم فحسب ـ أى لدعم الزعم القائل بكون تلك الخبرة مألوفة ـ دعونا نحاول موضعه وتحديد هوية الخبرة التى يسميها الوجدانى» «وجدانية»، ولعل أفضل طريقة لإنجاز ذلك يمكن فى اتباع التصور التقليدى .

تعد عبارة «التأمل فى الجواهر» ـ التى تستعمل عادة فى هذا السياق ـ عبارة مضللة ، لأنها تذكرنا بمبدأ أفلاطون القائل بأنه للحصول على معرفة بالضرورة يتوجب علينا غض الطرف عن «غسق الصيرورة والفناء» وتأمل عالم «المطلق والخالد واللامتغير»[7] . أما أرسطو ـ وسائر الفلاسفة اللاحقين فى التراث الذى يعنينا ـ فإن أحد سبل التحصل على الوجدان الذى ننشده يتعين فى اعتبار الأشياء الخاصة والفانية فى عالمنا .

كنتيجة لإدراك شىء أزرق بعينه ، أو جملة من الأشياء الزرقاء ، قد نعرف مايعنيه كون الشىء أزرق ، وبذا قد نعرف ماهية خاصية الزرقة ، وكنتيجة لإدراك شىء أحمر بعينه ، أو جملة من الأشياء الحمراء ، قد نعرف ما يعنيه كون الشىء أزرق ، وبذا قد نعرف ماهية خاصية الحمرة ، وبتحصلنا على هذه المعرفة بالأزرق والأحمر يكون بمقدورنا معرفة أن الحمرة تمنع الزرقة ومعرفة أن هذا الأمر ضرورى .

هكذا يحدثنا أرسطو أنه نتيجة لإدراك «كالياس» وجملة من البشر الآخرين تتسنى لنا معرفة مايعنيه كون الشىء مختصاً بخاصية البشرية ، وكنتيجة لاعتبار هذه الخاصية تتسنى لنا معرفة أن البشرية تتضمن الحيوانية ومعرفة ضرورة هذا الأمر[8] .

(7) The Republic, 479 - 508 .
(8) The Republic, 479 - 508 .

يبدو أن المراحل التالية متضمنة فى هذه الأمثلة :

(1) إدراك الأشياء المفردة ـ إدراك الأشياء الحمراء والأشياء الزرقاء فى الحالة الأولى، وإدراك «كالياس» وبعض البشر فى الحالة الثانية .

(2) عملية تجريد ـ معرفة مايعنيه كون الشيء أحمر وكونه أزرق، ومعرفة كون الشيء بشراً .

(3) الفهم الوجدانى لبعض العلاقات القائمة بين بعض الخصائص ـ إدراك أن الحمرة تمنع الزرقة وأن البشرية تتضمن الحيوانية، و

(4) تبرر هذه المعرفة الوجدانية تعميماً كلياً بخصوص الأشياء الفردية ـ «بالضرورة، إذا كان الشيء أحمر فهو ليس بأزرق»، «بالضرورة إذا كان الشيء بشراً فهو حيوان» .

يسمى أرسطو هذه العملية «استقراء»، وحيث إنها تختلف جوهرياً عما درجنا على تسميته «بالاستقراء»، فقد تكون عبارة «استقراء وجدانى» أقل مدعاة للتضليل[9] .

إذا قمنا باستقراء وجدانى على هذه الشاكلة، فقد نقول إن لقضية الخاصة بالعلاقة بين الخصائص («الحمرة تمنع الزرقة ضرورة») تبرر التعميم الكلى الخاص بالأشياء المفردة («بالضرورة، إذا كان الشيء أحمر فهو ليس بأزرق»)، وسنقول إن هذا التعميم وتلك القضية معروفان قبلياً. هكذا يختلف ترتيب التبرير عن تريب الاستقراء التعدادى الذى سبق اعتباره (حيث يحاول المرء تبرير القضية الخاصة بالخصائص بالإشارة إلى تعميم خاص بالأشياء الفردية) .

---

(9) لقد اقترح «جونسون» هذا المصطلح فى :
W. E. Johnson, Logic (London: Cambridge University Press, 1921) Part II, pp. 191ff.
أما «أرسطو» فيستعمل «استقراء» فى :
Posterior Analytics; Cf. The Nicomachean Ethics, Book VI, Chap. 3, 11396.

هناك تشابه سطحى بين «الاستقراء الوجدانى» و«الاستقراء التعدادى البسيط»، ففى الحالتين نبدأ بحالات بعينها ثم يتم تجاوزها، هكذا قد نبدأ فى الاستقراء التعدادى من «هذه الـ (أ) تتصف بالصفة (ب)» «تلك الـ (أ)تتصف بنفس الصفة»، و. . إلى «فى كل الاحتمالات، تتصف كل (أ) بالصفة (ب)» أو إلى «فى كل الاحتمالات، ستكون الـ (أ) القادمة متصفة بتلك الصفة» ولكن وظيفة الحالات الخاصة فى الاستقراء التعدادى هى تبرير النتيجة؛ فإذا وجدنا لاحقاً أن إدراكاتنا للحالات الخاصة لم تكن صحيحة (كأن نجد أن ما اعتبرناه متصفاً بالصفة (أ) لم يكن بالفعل متصفاً بها) فسيفقد البرهان الاستقرائى كل موطن ثقة حسبنا أنه يستحوذ عليه فى المقابل، تعد الادراكات الخاصة فى الاستقراء الوجدانى عارضة بالنسبة للنتيجة، وهذا أمر يمكن توضيحه بالطريقة التالية :

لنتفرض أن المعرفة المعبر عنها بالقضيتين «الحمرة تمنع الزرقة ضرورة» و«البشرية تتضمن الحيوانية ضرورة» قد تم الحصول عليها عبر استقراء وجدانى، لنفترض أيضاً أنه ـ فى كل حالة ـ تبدأ العملية بإدراك أشياء بعينها لا تتوقف أية نتيجة من هاتين النتيجتين ـ من حيث التبرير ـ على الإدراكات الخاصة التى أفضت إلى المعرفة المعنية وكما يقرر «دنز سكوتس»، فإن إدراك الأشياء الخاصة لايعدو أن يكون «مناسبة» للحصول على المعرفة . إذا اكتشفنا أن إدراكاتنا لم تكن صحيحة، فإن ذلك لن يؤثر فى النتيجة «إذا كانت الإحساسات التى نشأت منها هذه المعارف جميعها باطلةأو حتى مضللة، أو إذا كان بعضها صحيح وبعضها الآخر باطل، فسأظل مصراً على أن الذهن لن يكون مضللاً بخصوص تلك المبادىء»[10] إذا لم يكن ما اعتبرناه «كالياس» رجلاً على الإطلاق ـ بل كان تقليداًذكياً

(10) Philosophical Writings, ed. and trans. Allan Wolter (New York : Thomas Nelson & Sons, 1962), p. 109. (The Nelson Philosophical texts); Cf. P. 103.

انظر أيضاً قول «ليبنتز» : «يجدر أن نلاحظ أننى لو اكتشفت أيةحقيقة برهانية أو رياضية أثناء الحلم فستكون على نفس درجة اليقين فى حال اليقظة، الأمر الذى يبين كيف تستقل الحقيقة الذهنية عن حقيقة الوجود الحسى أو المادى للأشياء» :

The Philosophical Works of Lcibniz, ed. G. M. Ducan (New Haven : Thc Tittle Morehouse & Taylor Co., 1908), p. 161 .

له ـ فستظل تجربتنا المضللة ـ إذا كان التقليد ذكياً إلى حد كاف ـ مناسبة لتأمل خاصية البشرية (خاصية العقلانية والحيوانية معاً) وسنظل نعرف أن البشرية تتضمن الحيوانية .

قد لايتطلب الاستقراء الوجدانى (تجريد خاصية ما، التأمل فيها، ومعرفة ما تجمعه وما تمنعه) سوى «التفكير» فى بعض الأشياء بوصفها مختصة بتلك الخاصية بالتفكير فى شىء أزرق وشىء أحمر. قد نعرف أن الزرقة تمنع الحمرة. هكذا يتحدث «ارنست ماخ» عن «تجارب فى المخيلة»(11)، وهكذا يقرر «ادموند هوسرل» ـ الذى كانت لغته افلاطونية بشكل غير ضرورى ـ «يمكن أن يتمثل «الإيدو»، الجوهر المحض، فى معطيات الخبرة، الإدراك، الذاكرة وماشابهها بنفس الطريقة التى تحدث بالنسبة لمعطيات الخيال»(12) .

قد يستطرد المرء قائلاً: «إن الاستقراء الوجدانى» يمكننا من معرفة تلك الحقائق الخاصة بالأوضاع المحتملة التى تكون ـ حسبما تقرر وجهة النظر التى نستعرضها ـ موضوع المنطق كنتيجة لإدراكنا (الذى قد يكون مضللاً) لحادثة واقعية، نعتبر وضعاً محتملاً تتمثله (فيما نعتقد) تلك الحادثة؛ وبالتأمل فى مثل هذا الوضع المحتمل (كون الشمس ساطعة وكون الناس واقفين فى الطريق) نعرف أنه يمنع أوضاعاً محتملة أخرى (الوضع الخاص بأماً أن تكون الشمس غير ساطعة أو عدم وجود بشر واقفين فى الطريق) . وبالتأمل فى هذا الوضع المحتمل العام، نتحصل على معرفة حدسية بحقيقة أكثر عمومية ـ ونعنى بها تلك التى قد يعبر عنها المنطقى بالقول : «بالنسبة لأية قضيتين (ب) و(ك)، يعد الوصل (أ، ك) صحيحاً إذا وفقط إذا كان الفصل (ليس أ أو ليس ك) باطلاً .

(11) Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum (Leipzig : Felix Meiner, 1905), p.180ff .

(12) E. Husserl, Ideas : General Introduction to Phenomenology (New York: The Macmillan Company, 1931), p. 57.

غير أن هناك من حقائق العقل ما يقال عنها إنها معروفة «بالبرهنة» لا «بالوجدان». هكذا يخبرنا «لوك» أننا نحصل على «المعرفة البرهانية» فى مثل الموقف التالى: بحوزتنا معرفة وجدانية بحدوث الوضع المحتمل (أ)؛ لدينا أيضاً معرفة وجدانية تقرر تضمن (أ) للوضع المحتمل (ب).

وأخرى تقرر تضمن (ب) للوضع المحتمل (جـ) فى هذه الحالة - فيما يقول «لوك» - سيكون بحوزتنا كل مانحتاج «لنبرهن» لأنفسنا على حصول (حـ) بغض النظر عما إذا كنا نعرفها وجدانياً على ذلك، يذكرنا «لوك» بأن الإثباتات تتطلب خطوات تستغرق بعض الوقت، الأمر الذى قد يضعف من «بريق بينية» الخطوات السابقة عند وصولنا إلى النتيجة: «فى البراهين الطويلة، وفى البراهين المتعددة، قد تعجز الذاكرة عن الاستذكار» ولذا فإن «المعرفة البرهانية أقل كمالاً من المعرفة الوجدانية»[13].

هكذا يقال إن مختلف حقائق العقل - سواء كانت موضوعات للمعرفة الوجدانية أو المعرفة البرهانية - تعد أساساً لكل معرفة برهانية. وقد نقول بوجه عام، إذا عرف المرء حصول وضع محتمل ما ضرورة، وإذا عرف وجدانياً أو برهانياً أن ذلك الوضع (أ) يتضمن وضعاً محتملاً آخر (ب)، واستنتج حدوث (ب)، فإن لديه معرفة برهانية بحدوث (ب).

---

(13) Essay Concerning Human Understanding, Book 1v, chap.2, Sec. 7.
يلاحظ ديكارت أيضاً أن الذاكرة تعد أساسية لمعرفة البرهانية، فهو يقول فى (Rules for the Direction of the Mind)
«إذا كان بمقدورنا تذكر اشتقاق نتيجة - خطوة خطوة - من مجموعة من المقدمات «المعروفة بالحدس» فإننا مبررون - حتى فى حال عدم استطاعتنا تذكر كل الخطوات - فى القول بأن النتيجة «معروفة بالبرهان»:
See The philosophical Works of Descartes, ed. E. s. Haldane and G. R. T. Ross, I (London: Cambridge University Press, 1934), 8
صيغة من مبدأ ديكارت تتعين إضافتها لمبادىء الذاكرة فى الفصل الثالث. انظر اقتراح «مالكوم»: «إذا امتلك المرء فى الماضى أساساً ليقينه فى (ب)، وهو يتذكر الآن (ب) ولايتذكر تلك الأسس، فإن بحوزته نفس الأسس»:
N. Malcolm, Knowledge and Certainty (Englewood Cliffs: Prentice - Hall, Inc., 1963), p. 230.

الشكوكية و«النفسانية» :

تعد الشكوكية أو «اللاأدرية» بديلاً لهذا التصور الميتافيزيقى لمعرفتنا حقائق العقل : قد ينكر المرء حصولنا على مثل هذه المعرفة وكما رأينا ، فإن الرد العام على الشكوكية بخصوص كل مجالات المعرفة لايخرج عما يلى : بحوزتنا المعرفة المعنية ، ولذا فإن أية نظرية فلسفية تستلزم خلاف ذلك ستكون باطلة قد تبدو وجهة النظر هذه معقولة فى الحالة الراهنة ، وقد ننزع للقول عن الشكوكية الخاصة بحقائق العقل ما قاله«لونارد نلسون» عن الشكوكية الخاصة بحقائق الرياضة . إن مناصرى هذه الشكوكية الأخيرة ـ فيما يقرر نلسون ـ يطلبون منا «التضحية بأوضح معرفة تحصلنا عليها ، بل بالتضحية بأوضح معرفة فى ذاتها إننى أفضل المسار المخالف : إذا أفضت أية فلسفة ـ بغض النظر عن معقوليتها وأصالتها ـ إلى صراع مع الرياضة ، فإننى أخلص إلى القول إلى أن الخلل يكمن فيها لافى الرياضة»[14] . وبكل تأكيد فإن أسس الشكوكية الخاصة بحقائق العقل ليست أفضل من أسس الشكوكية الخاصة بمعرفة الأشياء الطبيعية[15] ولكن علينا هنا أن نذكر أنفسنا بالصعوبات العامة التى واجهناها فى محاولتنا التعامل مع إشكالية المعيار .

سيسلك «الجدل» السبيل التالى : نبحث عن بديل «إرجاعى» للاأدرية والوجدانية بمقدوره ترجمة الجمل التى تعبر عن الحقائق المعنية إلى قضايا أقل عرضة للاعتراض . تعد «النفسانية» التى ظهرت فى القرن التاسع عشر أكثر تلك المحاولات الإرجاعية استحقاقاً

(14) Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy (New Haven: Yale University Press, 1949), p. 184 .

(15) «إن تفضيل الفهم بوصفه منهجاً للملاحظة يبدو لى قيماً ؛ تماماً كما أنه بالإمكان رؤية جسم معتم ، فإنه بالإمكان فهم أى مفهوم» :

Alonzo Church, "Abstract Entities in Semantic Analysis", Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, Vol. 80 (1951), 100 - 112; the quotation is in p. 104 .

للاعتبار، كما تعد «المنطقية» النزعة المنافسة المعاصرة لتلك المدرسة معظم مايمكن أن تنتقد به النفسانية قابل - ببعض التعديلات المناسبة - لأن تنتقد به المنطقية .

كتب «ثيودور لبس» عام 1880 قائلاً: «إما أن يكون المنطق فيزياء الفكر أو لايكون شيئاً على الإطلاق»، وقد حاول تبيان كيف أن حقائق المنطق تعتبر فى الواقع حقائق عن سبل تفكير البشر[16] هذه هى وجهة النظر التى سميناها «بالنفسانية» وقد طبقت بوجه عام على حقائق العقل .

قد يقرر التفسير النفسانى للقضية «الحمرة تمنع الزرقة ضرورة كل شخص قد تكوّن نفسياً بحيث إذا فكر فى شيء بوصفه أحمر فلن يستطيع مقاومة التفكير فيه بوصفه غير أزرق» . أما التفسير النفسانى للحقيقة المنطقية «بالنسبة لأية قضيتين (ب) و(ك)، إذا كانت (ب) صادقة وكانت تستلزم (ك)، فإن (ك) صادقة أيضاً»، فقد يقرر «كل شخص قد تكوّن نفسياً بحيث إنه إذا اعتقد فى صحة (ب) وفى استلزامها لـ (ك) فلن يستطيع مقاومة الاعتقاد فى (ك)» .

غير أن هذه القضايا النفسية - كما يتضح - لا تسمح لنا بتوصيل المحتوى المقصود من الجمل المترجمة . إن هذه القضايا مجرد تعميمات امبيريقية تتعلق بسبل تفكير البشر، وبوصفها كذلك، فإنها غير قابلة للدعم إلا عن طريق استقصاء نفسى مكثف، هكذا يقول «جوتلوب فريجه» - فى سياق حديثه عن التفسير النفسى للرياضة - «من الغريب أن يحتاج أدق العلوم العون من علم النفس الذى لايزال يتحسس طريقه دون يقين»[17] ولكونها

(16) Theodore Lipps, "Die Aufgabe der Erkenntnistheorie", Philosopische Monatshefte, Vol. XVI, (1980);quoted by Husserl,in Logische Untersuchungen, Vol. I (Halle : Max Niemeyer .

(17) G. Frege : The Foundations of Arithmetic (Oxford : Basil Blackwell, 1950), p. 38; Frege`s Work was first Published in 1884. cf. Philip E. B. Tourdain, The Philosophy of Mr. Bertrand Russell (London : George Allen & Unwin, 1918), p. 88:

«تناظر الأسس النفسانية للمنطق المنهج المطبق من قبل علم الأخلاق التطورى الذى يفترض مناصروه اكتشاف ماهو «خير» بالتساؤل عما اعتقد أكله لحوم البشر فى خيريته أشعر أحياناً برغبة فى تطبيق هذا المنهج على جدول الضرب؛ سيتعين على إجراء بحث أحصائى على طلبة المدارس قبل أن تتأثر فطرتهم بمحاباة مدرسيهم؛ يتعين على كتابة إجابتهم عن السؤال المتعلق بمقدار 9x6 وتحديد متوسط إجاباتهم فى نطاق ستة أرقام عشرية، ثم أقرر أنه فى المرحلة الراهنة من تطور البشر، هذا هو متوسط قيمة 9x6».

تعميمات امبيريقية، فإن القضايا النفسية تعد محتملة فى أفضل الأحوال وتحت رحمة الحالات المخالفة . إن وجود شخص واحد غير عاقل - يعتقد فى وجود أشياء حمراء وزرقاء أو يعتقد فى صحة (ب) وصحة استلزامها لـ (ك)، لكنه يرفض الاعتقاد فى صحة (ك) - سيكفى للبرهنة على بطلان القضية النفسية إننا نعرف جيداً وجود مثل أولئك الأشخاص، لكن وجودهم لايتعلق بالحقائق المعبر عنها بالقضايا «الحمرة تمنع الزرقة ضرورة» و«بالنسبة لأية قضيتين (ب) و(ك)، إذا كانت (ب) صادقة وكانت تستلزم (ك) فإن (ك) صادقة بالضرورة» .

تجنباً لمثل هذه الصعوبات، قد يضطر أنصار النفسانية إلى تعديل وجهة نظرهم على النحو التالى : إن القضاياالتى تعبر عن قوانين المنطق وعن حقائق العقل الأخرى تعبر عن الواقع عن «قواعد الفكر» وهى ليست بقضايا وصفية تخبرنا عن السبل التى يفكر عبرها البشر ولترى عدم وجود أى أمل فى جدوى هذا التعديل، يكفى أن نعتبر السبل المختلفة لتفسير الجملة «قوانين المنطق قواعد للفكر» :

(1) يقرر التفسير الأول أن «قوانين المنطق عبارة عن حقائق أخلاقية تتعلق بواجباتنا والتزاماتنا بخصوص التفكير» فى هذه الحالة، تتم إحالة مشكلة معرفة قواعد المنطق إلى المشكلة الأكثر صعوبة الخاصة بمعرفة حقائق علم الأخلاق (إن كانت ثمة حقائق فى هذا العلم) .

(2) «قواعد المنطق عبارة عن أوامر تلزمنا التفكير بسبل بعينها، والأوامر ليست صادقة ولا باطلة» . يتركنا هذا التفسير مع إشكالية التمييز بين الأوامر المشروعة والأوامر غير المشروعة؛ ذلك أنه يوجد تمييز بين «لا تعتقد - بخصوص أى شىء بعينه - أنه إما يكون أحمر أو غير أحمر» . الأمر الأول صحيح أو مشروع بكل تأكيد، أما الثانى فهو غير

صحيح أو غير مشروع . إذا لم نستسلم للشكوكية ، يتوجب علينا القول إن الأمر الأول معروف بوصفه مشروعاً والثانى معروف بوصفه غير مشروع . فضلاً عن ذلك ، ليس من الممكن اعتبار كل القضايا المنطقية أوامراً . إذا كان بمقدور المنطقى أن يخبرنا أيضاً قضايا لاتعبر عن أوامر مثل : إذا اعتقدت فى صحة (ب) وفى صحة استلزامها لـ (ك) وصادقت على الأمر المعبر عنه بقاعدة «مودس بونتز» ، فستعتقد أيضاً فى صحة (ك) . إن هذه القضية عبارة عن حقيقة ضرورية (وعلى نحو مشابه ، فإن كتيب تعليمات الشطرنج قد يتضمن قواعد فى صيغة أوامر : «حرك الملك مربعاً واحداً فى كل نقلة» ، ومن الممكن الا تكون هذه الأوامر مشروعة ولا غير مشروعة ولكن بغض النظر عما إذا كانت مشروعة أو غير مشروعة ، فإن ذلك الكتيب سيتضمن أيضاً قضايا تقريرية صادقة ـ أى قضايالاتعبر عن أوامر رغم أنها تخبرنا بما سيحدث عندما نحرك القطع حسب الأوامر فى اتجاهات مختلفة» إذا كان الأبيض فى الموقع التالى ، استحال على الأسود الفوز فى أقل من سبع نقلات» ، هذه القضايا تعبر أيضاً عن حقائق ضرورية .

(3) «تخبرنا قوانين المنطق أى سبل الاعتقاد تفضى إلى الحقيقة وأيها تفضى إلى الباطل» بناء على هذا التفسير ، يقرر المثالان السابقان على التوالى : «شرط ضرورى لتجنب الاعتقادات الباطلة أن تحجم عن الاعتقاد ـ بالنسبة لأى شىء بعينه ـ فى أنه أحمر وأزرق» ـ «شرط ضرورى لتجنب الاعتقادات الباطلة . أن تحجم عن الاعتقاد ـ بالنسبة لأية قضيتين (ب) و(ك) ـ فى صحة (ب) واستلزامها لـ (ك) وبطلان (ك) فى نفس الوقت» . ولترى أن هذه الصياغة النفسانية لاتنجح فى حل الإشكال ، دعونا نقارنها بتفسير مواضيع أخرى بنفس الطريقة ، قد نقول إذا شئنا أن ما تخبرنا به القضية «توجد تسعة كواكب» هو أنه إذا أردنا تجنب الخطأ بخصوص عدد الكواكب ، يتعين علينا أن نحجم عن الاعتقاد فى عدم وجود تسعة كواكب ، كما تخبرنا أن وصولنا للحقيقة فى ذلك

الخصوص وقف على الاعتقاد فى وجود تسعة كواكب غير أنه لا يرجح اننا بهذه الطريقة قد نجحنا فى إلقاء أى ضوء على ما يعتقد رجل الفضاء فى معرفته على أية حال، فإن مشكلتنا تعود للظهور عندما نقارن التفسير الجديد لقضية المنطق بالتفسير الجديد لقضايا الفلك. القضايا الأولى هى وحدها القابلة لأن تبدأ بعبارة «من الضرورى أن . . »، ومالم نستسلم للشكوكية (التى استهدفت النفسانية تجنبها) يجب القول أن نتيجة إضافة هذه العبارة ستكون قضية يمكن أن نعرف أنها صادقة [18].

اللغوية :

يعد النظير اللغوى للنفسانية مفهوماً شائعاً لحقائق العقل فى الوقت الحاضر يمكن الحصول على صيغ للنزعة «اللغوية» بمجرد تعديل استعراضنا السابق للنفسانية. لنا أن نستعيض عن الإشارة الى السبل التى «يفكر» بها البشر بالإشارة إلى السبل التى «يستعملون بها لغتهم»، وأن نستعيض عن الإشارة إلى ما «يعتقده» البشر بالإشارة إلى ما «يكتبون» أو «يقولون»، وأن نستعيض عن «تجنب المعتقدات الباطلة» بـ «تجنب اللامعقول»، وأن نستعيض عن «قواعد الفكر» بـ «قواعد اللغة»، وهكذا يمكن انتقاد النتيجة بنفس الطريقة مع إحداث التعديلات المناسبة.

على ذلك، هناك صيغ أخرى للنزعة «اللغوية» لاتقبل مثل هذه الاستعاضات المباشرة. يقال عادة إن القضايا التى تعبر عن حقائق المنطق تعد «صحيحة بسبب قواعد اللغة»، ولذا فإنه تعد «صحيحة بسبب السبل التى نستعمل بها الكلمات». ماالذى يمكن أن يعنيه هذا القول ؟

(18) أنظر نقد النفسانية فى :
Husserl's Logische Untersuchungen, I, 154ff. and Rudolf Carnap, The Logical Foundations of Probability (Chicago: University of chicago Press, 1950), pp. 37 - 42 .

هكذا يمكن أن يقال عن القضيتين «الحمرة تمنع الزرقة» و«العقلانية والحيوانية» «تتضمن الحيوانية» إنهما مدينان بصحتهما - جزئياً - إلى السبل التى نستعمل بها الكلمات إذا كنا نستعمل «الحمرة» لنعنى الثقل فستكون القضية الأولى باطلة، وإذا كنا نستعمل كلمة «و» لوصف علاقة الفصل لا «و» الوصل فستكون لقضية الثانية باطلة ولكن - وكما ذكرنا «كواين» - حتى القضايا الواقعية، مثل «بروكس قتل قيصر» تدين بصدقها لا إلى القتل فحسب بل - وبنفس القدر - إلى الطريقة التى نستعمل بها كلماتنا»[19] لو كانت «قتل» تعنى «أنقذ» لكانت القضية باطلة .

لهذا السبب، قد يقال إن حقائق المنطق وحقائق العقل تعد صادقة بسبب قواعد اللغة فحسب أو بسبب السبل التى نستعمل بها كلماتنا فحسب ولكن إذا أخذنا هذه العبارات بمعانيها العادية فإن هذا القول يعد باطلاً .

أن تقول عن قضيةما إنها صحيحة بسبب السبل التى نستعمل بها الكلمات فحسب أو بسبب قوعد اللغة فقط، هو إن تقول أن الشرط الوحيد الواجب توفره لصحة تلك القضية هو أن نستعمل اللغة بطرق بعينها أو أن تقول بوجود قواعد تتعلق بسبل استعمال الكلمات ولكن دعونا نعتبر الشروط الواجب توافرها لصحة القضية «الحمرة تمنع الزرقة» الجملة التالية (ت) تعبر عن أحد تلك الشروط :

(ت) تعد القضية «الحمرة تمنع الزرقة» صادقة إذا وفقط إئا كانت الحمرة تمنع الزرقة .

من الواضح أن الجزء الثانى من (ت) يقوم بصياغة شرط ضرورى لصحة القضية «الحمرة تمنع الزرقة» ؛ ولكن هذا الجزء يشير إلى علاقات بين خصائص ولايشير إلى قواعد اللغة أو سبل استعمالنا للكلمات (أن تفترض عكس ذلك هو أن ترتكب خطأ الخلط بين

(19) W. V. Quine, "Carnap and logical Truth" The Philosophy of Rudolf Carnap, ed. P. A. Schilpp (La Salle, III : open Court Publishing Co., 1963), p. 386 .

الاستعمال والذكر) لهذا السبب، لن يكون بمقدورنا القول إن الشروط الوحيدة الواجب توافرها لصحة القضية «الحمرة تمنع الزرقة» تتعلق فحسب باستعمال الكلمات بطرق بعينها أو بسبل التى تستعمل بها الكلمات، ومن ثم فإنه لن يكون بوسعنا القول إن القضية صادقة بسبب السبل التى تستعمل بها الكلمات فحسب.

الحقيقة المنطقية والتحليلى :

هناك مشكلة معرفية أخرى بخصوص حقائق العقل تتعلق بوضع «القبلى التركيبى»؛ ولفهم هذه لمشكلة، يتعين علينا تفسير هذين المصطلحين .

دعونا نعتبر ثانية المصطلح المعرفى «قبلى» والمصطلح المعرفى «بعدى» يمكن توضيح المقصود منهما بالطريقة التالية : لقد قلنا إن الحقائق الضرورية المعروفة «بالوجدان الاستقرائى» أو «بالبرهنة» ـ بالطريقة التى سبق نقاشها ـ تعتبر حقائق معروفة قبلياً، كما قلنا إن التعميمات الكلية التى يتم تبريرها بالإشارة إلى مثل هذهاالحقائق تعد معروفة قبلياً أيضاً لذا، فإن القضيتين «الحمرة تمنع الزرقة» و«إذا كان الشىء ـ أى شىء ـ أحمر فهو ليس بأزرق» تعبران عما نعرف قبلياً، ودعونا نضيف أن مايعرف بشكل غير قبلى يعتبر معروفاً بعدياً، وهكذا يمكننا القول مع «كانت» إن الضرورة علامة أو معيار القبلى .

لقد طرح «كانت» المصطلحين «تحليلى» و«تركيبى» ليقابل بين نمطين من الأحكام المقولية. عوضاً عن ذلك، يستعمل هذين المصطلحين فى معظم أدبيات الفلسفة المعاصرة إلى أنواع «القضايا» التى تعبر عن أنماط الأحكام التى يشير إليها «كانت». يقرر «كانت» أن الحكم التحليلى هو الذى «لا يضيف فيه المحمول شيئاً إلى الموضوع». إذا أصدرت حكماً مفاده أن كل المربعات أشكال رباعية، فإن موضوع حكمى هو خاصية المربعية ومحموله هو

خاصية الشكل الرباعى. هنا يستعمل «كانت» مصطلح «تحليلى» لأن مفهوم المحمول ـ كما يقول ـ «يساعد على تجزيىء مفهوم الموضوع إلى المفاهيم المؤسسة التى كان يعتقد أنها تكونه»[20]. وحيث أن خاصية المربعية تتكون من الخاصية المركبة من تساوى الأضلاع والشكل المربع، فإن المحمول فى الحكم المعبر عنه بالقضية «كل المربعات أشكال رباعية» «يحلل» ماهو متضمن فى الموضوع لهذا السبب فإنه بالإمكان التعبير عن الحكم التحليلى فى شكل إطناب فاضح: ومثال ذلك «إذا كان الشىء مستاوى الأضلاع وشكلاً رباعياً فشكله رباعى» أن تنكر مثل هذا الإطناب هو أن تقرر تناقضاً؛ وجود أشياء تختص ولاتخص بخاصية بعينها ـ فى الحالة التى بين أيدينا يقرر التناقض وجود شىء شكله رباعى وغير رباعى هكذا يقول «كانت»: «إن قانون المتناقض هو المبدأ العام لكل الأحكام التحليلية»[21].

إذا أردنا تطبيق التمييز الذى يطرحه كانت على «القضايا» ـ فى مقابل «الأحكام» ـ وإذا أردنا تحرى الدقة بخصوص مقاصده فى هذا الشأن، فلنا أن نسلك على الوجه التالى:

اعتبر القضية التى يمكن التعبير عنها بالصياغة كل مايتصف بالصفة (ب) يتصف بالصفة (س)، أوبالأحرى اعتبر القضية التى تعبر عما يمكن التعبير عنه بالقضية العربية «كل مايتصف بالصفة (ب) يتصف بالصفة (س)» من أمثلة هذه القضية: «كل مربع شكله رباعى»، «لاعازب متزوج» (التى قد يعبر عنها بالقول «كل عازب ليس بمتزوج») دعونا نقول عن مثل هذه القضايا إنها تعد «تحليلية» إذا كان بالإمكان تحليل المحمول (س) باستعمال الموضوع (ب)، ودعونا نقول إن مثل هذا التحليل ممكن إذا توفر أحد الشروط الثلاثة التالية:

(20) Critique of Pure Reason, A 7; Trans. Norman K. Smith .
(21) Prolegomena to Any Future Metaphysics, sec. 2 .

(1) (ب) و(س) مترادفان (يحملان نفس المعنى) .

(2) (س) ترادف الوصل (س^1، س^2)، (س^2) ترادف (ب)، و(س^1) لاترادف (ب) .

(3) (ب) ترادف الفصل (ب^1 أو ب^2) بحيث يمكن تحليل (ب^1) من (س) ولا يمكن تحليل (ب^2) من (س) .

إذا استعملنا «متساوى الأضلاع وشكل رباعى» كمرادف لكلمة «مربع» قد نقول ـ حسب (1) ـ أن القضاياالتالية تعد تحليلية :

(أ) «كل الأشكال الرباعية متساوية الأضلاع تعتبر مربعات»،

(ب) «كل المربعات مربعات» .

(جـ) «كل الأشكال الرباعية متساوية الأضلاع تعتبر أشكالاً رباعية متساوية الأضلاع» .

وقد نقول ـ حسب (2) ـ أن القضية «كل الأشكال رباعية متساوية الأضلاع» .

وإذا استعملنا «والدين» كمرادف «للآباء والأمهات»، فقد نقول ـ حسب (3) ـ إن القضية «كل أب والد» تعتبر تحليلية .

ولاستكمال هذا التصور شبه الكانتى، بوسعنا القول الآن أن القضية المقولية (التى يمكن التعبير عنها بالصيغ : «كل ما يتصف بـ(س) يتصف بـ(ب)»، «لا (س) يتصف بـ(ب)»، بعض مايتصف بـ(س) يتصف بـ(ب)»، و«بعض مايتصف بـ(س) لا يتصف بـ(ب)») تعتبر «تركيبية». إذا لم تكن ـ ولم تكن نقائضها ـ تحليلية (لم يقم «كانت» نفسه بطرح مصطلح خاص لنقائض الأحكام التحليلية القابلة لأن يعبر عنها بقضايا مثل «بعض المربعات ليست أشكالاً رباعية» و«بعض العزاب متزوجون». على أية حال يمكن القول عنها إنها «باطلة تحليلياً» ـ وفى هذه الحالة سيكون لدينا دافع للاستعاضة عن «تحليلى» (عند

كانت) بـ «تحليلى صحيح») .

إذا أقصرنا «التحليلى» و«التركيبى» على القضايا المقولية، يتعين علينا تمييز مفهوم «التحليلى» من المفهوم الأشمل ـ رغم تعلقه ـ «الحقيقة المنطقية»، يقال أحياناً أن القضية تعد صادقة منطقياً إذا وفقط إذا كانت صادقة «بسبب شكلها فحسب» وسيكون من الصعب جداً تعريف هذه العبارة بدقة، رغم أنه بالإمكان توضيح المقصود منها على طريقة «كواين» بالشكل التالى :

يعدد «كواين» قائمة من التعبيرات يسميها بالتعبيرات المنطقية : تتضمن هذه القائمة : «و»، «أو»، «ليس»، «كل»، «جميع»، «بعض»، «إذا»، «ف»، «يصدق القول بأن» و«يبطل القول بأن» ـ ثم يقترح تسمية القضية بالقضية الصادقة منطقياً إذا كانت لاترد فيها سوى مثل هذه التعبيرات المنطقية (بشكل جوهرى) فى القضية : «إذا لم يكن هناك إغريقى رومانى، فسيبطل القول بأن بعض الرومان من الأغريق»، ترد التعبيرات المنطقية التالية بشكل جوهرى : «لم»، «بطل القول بأن»، «بعض» «إذا»، «ف»، فى حين أن سائر التعبيرات الواردة لاترد بشكل جوهرى ولاتعد منطقية («رومانى»، «أغريقى») وقد يقول المرء إن صدق القضية ليس ـ هنا بالتعبيرات غير المنطقية التى ترد فيها، أو بالأحرى، قد يقول إنه إذا استعضنا عن كل ذكر لأى تعبير غير منطقى بتعبير نحوى سليم (بشكل متواتر)، فستكون النتيجة صادقة. على سبيل المثال، إذا استبدلنا «أغريقى» بـ «جزائرى»، واستبدلنا «رومانى» بـ «ألاسكى»، ستكون النتيجة صادقة ؛ وهذا أمر يسرى على أى اسم نختاره فى المقابل، إذا استبدلنا بعض التعبيرات المنطقية بتعبيرات منطقية أخرى (على سبيل المثال، إذا استبدلنا «لم» بكلمة «بعض»)، فقد نحصل على نتيجة باطلة بناء على هذا التفسير «القضية التى تعبر عن حقيقة منطقية عبارة عن قضية صادقة تظل صادقة فى حال إعادة تفسير أى جزء من أجزائها غير المنطقية»[22] ؛ أو قد نقول بوجه عام إن الحقيقة المنطقية قضية قابلة لأن يعبر عنها بالطريقة التى يصفها «كواين».

(22) Cf. W. V. Quine, From a Logical Point of View (Cambridge: Harvard University Press, 1953), pp. 22 - 23 .

لهذا السبب لاتقتصر فئة الحقائق المنطقية على القضايا المقولية، ومن ثم فإنها أشمل من فئة القضايا «التحليلية» غير أن كل القضايا التحليلية تعتبر منطقياً صحيحة، إذا استعملنا ثانية «مربع» كمرادف «شكل رباعى متساوى الأضلاع»، فقد نعبر عن «كل المربعات أشكال رباعية» بالقول «كل الأشكال متساوية الأضلاع والرباعية أشكالها رباعية»، ويمكن القول إن القضية الأخيرة صحيحة منطقياً أو «صحيحة بسبب شكلها» على اعتبار أن الاستعاضة عن «متساوى الأضلاع» بأية صفة والاستعاضة عن «شكل رباعى» بأية صفة (على نحو متواتر) ستنتجان قضية صادقة .

هكذا يتسنى لنا تصنيف القضايا التقريرية إلى ثلاث فئات :

(1) القضايا الصحيحة منطقياً ـ تعد القضايا التحليلية فئة جزئية من فئة القضايا الصحيحةمنطقياً .

(2) نقائض أو سلب القضايا الصحيحة منطقياً ـ يمكن تسميتها بالقضايا الباطلة منطقياً .

(3) كل سائر القضايا التقريرية التى تتضمن معنى ـ هذه ـ بوجه عام ـ هى القضايا التركيبية، بعضها صادق وبعضها باطل (بهذا الاستعمال العام لكلمة «تركيبى» نبتعد عن التقليد الكانتى) .

بيد أن الشكوك قد ساورت الكثير من الفلاسفة حول مشروعية التمييز بين التحليلى والتركيبى. المبررات المطروحة لهذا التشكيك تقرر :

(1) التمييز المعنى يتطلب استعمال كلمة «مرادف»؛ لقد قلنا على سبيل المثال إن «مربع ترادف «شكل رباعى متساوى الأضلاع» .

(2) التصور التقليدى للترادف يشير إلى كائنات مجردة : فالمصطلح يرادف آخر إذا استعملا للإشارة إلى نفس الخصائص .

(3) ليس هناك سبيل يعتد به ـ بمجرد ملاحظة سلوك المرء ـ لمعرفة الخصائص التى

يشير إليها حين يستعمل أى كلمة ،

(4) ليس بالإمكان تعريف «الترادف» بمجرد مراقبة السلوك اللغوى[23].

لكن هذه القضايا الأربعة ـ على صحتها ـ لاتكفى لضمان صحة النتيجة :

(5) التمييز بين التحليلى والتركيبى لايعتبر مشروعاً .

نحتاج أيضاً إلى تصميم فلسفى يتعلق بالشروط التى يتوجب استيفاؤها كى يكون التمييز المعنى مشروعا . ولكن كيف يمكن الدفاع عن مثل هذا التعميم؟ يجب أن نعتبر هذا السؤال فى ضوء ما قلناه عن الشكوكية ومشكلة المعيار . غير أن التعميمات الفلسفية المطروحة التى من شأنها جعل البرهان السابق سليماً ظلت دون دفاع يدعمها ، ولذا فإنه لايحق لأحد القول بأنه قد تم تبيان أن التمييز بين التحليلى والتركيبى ليس مشروعاً .

«القبلى المركب» :

بعض القضايا التى نعرفها قبلياً قابلة لأن يعبر عنها بقضايا صحيحة منطقياً، ومن المفترض أن كل الحقائق المنطقية التى ذكرناها حتى الآن تعد حقائق ضرورية تم تبيان مصداقيتها قبلياً . بعض الأمور التى نعرفها بعدياً قابلة لأن يعبر عنها بقضايا تركيبية ، ومثال ذلك «توجد حيوانات كالجرو فى نيوزيلاندة» ، وقد توجد قضايا نعرفها بعدياً قابلة لأن يعبر عنها بقضايا صحيحة منطقياً (كمثال محتمل على هذه القضايا ، المبرهنة المنطقية التى يقبلها المرء معتبراً كون كل المنطقين ذوى السمعة الحسنة ـ وكل الآلات الحسابية ـ يقررون مصداقيتها) . هكذا يصبح السؤال المتعلق بالقبلى المركب قابلاً للصياغة على النحو التالى : هل هناك مما نعرف من قضايا قبلية صادقة قضايا قابلة لأن يعبر عنها بقضايا تركيبية؟ باختصار : هل توجد قضايا قبلية تركيبية؟

(23) Cf. W. V. Puine, "Two Dogmas of Empiricism" in From a Logical Point View, esp. pp. 20 - 37, and Morton White, "The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism", in Leonard Linsky, ed. Semantics and the philosophy of Language (Urbana: University of Illinois Press, 1952), pp. 272 - 86.

من الواضح أنه سيصعب جداً إثبات وجود (أو عدم وجود) القبلى المركب ولكن توجد قضايا يبدو أنها تعبرعما هو معروف قبلياً. رغم أنه لم يثبت حتى الآن كونها صحيحة منطقياً. قد تفترض هذه الحقيقة صحة وجهة النظر التى تقرر وجود قضايا قبلية تركيبية، وإذا كانت هذه القضايا موجودة بالفعل، فقد تؤخذ هذه الحقيقة ـ بدورها ـ بوصفها ذات علاقة مهمة بطبيعة العقل البشرى (ستستلزم على سبيل المثال أن معارفنا القبلية لن تقتصر على معرفة الحقائق «الشكلية»).

دعونا نعتبر بعض الأمثلة المحتملة للتركيبى القبلى :

(1) من الأمثلة التى قد تعبر عن القبلى التركيبى المعرفة التى قد تصاغ بالقول («الحمرة تتضمن اللون» أو «كل أحمر ملون بالضرورة») : القضية «كل أحمر ملون بالضرورة» تذكر بالمثال النموذجى«كل مربع شكله رباعى» ، وفى حالة هذه الجملة الأخيرة ، كان بمقدورنا «تحليل المحمول من الموضوع» : لقد استعضنا عن كلمة «مربع» بالوصل «شكل رباعى ومتساوى الأضلاع». واتضح أن أحد أجزاء الوصل يرادف المحمول وجزؤه الآخر لا يرادف المحمول. ولكن يبدو أنه من المستحيل إيجاد ـ أو اصطناع ـ كلمة أو تعبير وصلى يرادف كلمة أحمر بحيث أن يكون أحد أجزائه فقط مرادفاً لتلك الكلمة، وأنصح القارىء بمحاولة القيام بهذه المهمة .

قد يغرينا ذلك باتباع الإجراء الذى اتبعناه فى حالة الجملة «كل أب والد» حيث استعضنا عن كملة «والد» بالتعبير الفصلى «أب أو أم» الذى يشتمل على كلمة يمكن تحليلها من الموضوع. هكذا قد نأمل الاستعاضةعن كلمة «ملون» بنفس الطريقة، كأن نقول «كل أحمر إما أن يكون أحمر أو أزرق أو أخضر أو أصفر. . » ولكن لن يكون بمقدورنا الاستعاضة عن المحمول الأصلى«ملون» مالم نقم بحذف النقط وإكمال قائمة الفصل . هل يمكن أن نفعل ذلك؟ هل يمكن تجهيز قائمة من الألوان وأن نقرر بكل ثقة : «الألوان هى الأحمر والأخضر والأزرق. . . هى كل الألوان الموجودة»؟ وحتى على فرض إمكان

قيامنا بذلك، هل نستطيع أن نقرر أن فصل كلمات الألوان التى تكون القائمة تشكل «مرادفاً» لكملة «ملون»؟ يبدو أنه لن يكون بمقدورنا فعل ذلك، فقد يقول المرء دون تناقض قد يكون الشيء ملوناً لكنه ليس أحمر ولا أزرق ولا أخضر ولا أصفر ولا . . ، فقد تكون هناك ألوان -لانعرفها- ألوان كنا سنختبرها لوكانت بحوزتنا أنواع أخرى من الأجهزة الحسية» إذا كان هذا الاقتراح ذا مغزى ومتسقاً- وهو يبدو كذلك- فإن «ملون» ليست مرادفة لأى تعبير تمكن صياغته بسرد قائمة الألوان. وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة، فإن المحمول الفصلى الطويل ليس محمولاً ثم تحليله من الموضوع، ولذا فإننا لم ننجح فى تبيان أن القضية «كل أحمر ملون» تعد تحليلية(24).

لقد اقترح البعض أن القضايا التى أثارت المشكلة الخاصةبالقبلى المركب عبارة عن «مصادرات تتعلق بمعانى الكلمات، ولذا فإنها لاتعبرعما هو قبلى مركب ولكنإذا أخذنا هذا المقترح حرفياً، فإنه يبدو أنه يستغل الخلط بين الاستعمال والذكر الذى واجهناه سلفاً إن المصادرة المتعلقة بمعنى كلمة «أحمر»- أو أى جملة تعبر عن هذه المصادرة- ستذكر كلمة «أحمر»، وقد تقرر «قد تؤخذ كلمة «أحمر» لتسير إلى لون بعينه» أو «دع كلمة «أحمر» تشير إلى لون بعينه». لكن الجملة «كل أحمر ملون»- رغم كونها تستعمل الكلمتين «أحمر» و«ملون»- لاتذكر هاتين الكلمتين على الإطلاق لهذا السبب، ليس هناك معنى واضح يمكن به القول إنهاً «مصادرة عن المعنى» أو إنها تشير بأية طريقة للكلمات وإلى كيفية استعمالها .

(2) تشكل تشكل مايسميه «ليبنتز» «بالمتميزات» مثالاً ممكناً آخر للقبلى المركب تتعلق المتميزات بنوع القضية التى ناقشناها لتونا، لكنها تتضمن مشاكل مختلفة جوهرياً «الحمرة تمنع الزرقة» و«ضرورة لا أحمر بأزرق» تعتبر أمثلة للمتميزات(25) لقد حاول

(24) Cf. C. H. Longford, "A Proof That Synthetic A Priori Propositions Exit", Journal of philosophy, XLVI (1949), 20 - 24 .
(25) Cf. John Locke, Essay Concerning Human Understanding, Book IV, chap. 1, Sec. 7; G. W. Leibniz, New Essays Concerning Human Understanding, Book IV, chap.2, sec.1; Franz Brentano, Versuch Über die Erkenntnis (Leipzig : Felix Meiner, 1925), pp. 9 - 10 .

الفلاسفة تبيان كيف أن «لا أحمر بأزرق» قابلة لأن يعبر عنها بقضية تحليلية، ومن ثم فإنها تعد حقيقة منطقية، ولكن محاولاتهم كانت فى رأيى فاشلة مرة أخرى، أنصح القارىء بمحاولة إعادة التعبير عن تلك القضية بطريقة تجعل المحمول قابلاً لأن يحلل من الموضوع بأية طريقة من الطرق التى تم وصفها .

(3) لقد ذهب البعض - بشكل يبدو معقولاً - إلى أن بعض القضايا الأخلاقية تعبر عما هو قبلى تركيبى . هكذا كتب «لينبتز» قائلاً بخصوص مايسميه «بالعامل مافوق المحسوس» فى المعرفة : «ولكن - نقول، ونحن نعود إلى الحقائق الضرورية - هناك حقيقة عامة تقرر إننا نعرف تلك الحقائق بهذا الضوء الطبيعى ولانعرفها عبر خبرة الأحاسيس . إن بمقدور الأحاسيس أن تعرفنا - جزئياً - بما هو كامن، ولكنها لاتعرفنا ماينبغى أن يكون وماينبغى ألا يكون»،[26] أو أعتبر القضية «السعادة بذاتها خيرة، أنما وأينما حدثت». إذا كانت هذه القضية معروفة بوصفها صادقة، فإن ماتعبر عنه يتعين أن يكون قبلياً مركباً . ولتجنب هذه النتيجة أنكر بعض الفلاسفة إمكان معرفة صحة القضايا المتعلقة بالخير بذاته .[27] إن فحص وجهة النظر هذه سيتضمن ثانية مشكلة المعيار .

يبدو أن هناك أيضاً أموراً أخرى نعرفها قبلياً على اعتبار كونها صادقة قابلة لأن يعبر عنه فحسب بقضايا تركيبية .

* * *

(26) Quoted from The Philosophical Works of Leibniz, p. 162 .

(27) Cf. The discussion of this question in chap 5 and 6 in William Frankena, Ethics, Prentice - Hall Foundations of philosophy Series .

الفصل السادس

وضع المظاهر

مشكلة ديمقريتس :

عندما يرى المرء شيئاً خارجياً - شجرة مثلاً - فإن إدراكه يعد نتيجة لعمليات نفسية وفسيولوجية معقدة؛ فالضوء المنعكس على سطح الشيء يثير الخلايا الموجودة فى عينيه، وكنتيجة لهذه الإثارة يقوم الدماغ بإنتاج إحساس مرئى، الإدراك الذى يتم عبر الأحاسيس الأخرى يتم على نحو مشابه؛ ففى كل حالة يبدو أن الإحساس («الانطباع الحسى»، «المظهر»، «الفكر»، أو «المعطى الحسى») يتوقف فى وجوده على وضع الشخص المدرك أو بالأحرى فإن السبل التى تظهر بها الأشياء التى ندركها تتوقف جزئياً على أوضاعنا النفسية والفسيولوجية. تثير هذه الحقيقة أكثر أسئلة نظرية المعرفة مدعاة للحيرة .

لقد أخذ ديمقريتس هذه الحقيقة على اعتبار أنها لاتستلزم فحسب أننا لاندرك مانعتقده فى كوننا ندرك، بل إن الأشياء الخارجية ليست كما نعتقد. هكذا يقرر أن مظاهر الأشياء «تتغير حسب أوضاع أبداننا والقوى التى تؤثر فيها أو تقاومها». [1] ويلاحظ ديمقريتس أن السؤال المتعلق ما إذا كان الشىء سيظهر أبيض، أسود، أصفر، أحمر،

---

(1) Fragment quoted from Milton Nahm, Selections from Early Greek Philosohy (New York : Appleton - Century - Crofts, 1934), p. 209; cf. pp. 173 - 87, 194 - 95 .

حلواً، أو مـراً، غير قـابل للإجـابة بالإشارة إلى طبيعة ذلك الشيء، ومن هذه المقدماتغير القابلة للنكران، يخلص إلى :

(1) ليس هناك شـخص «يدرك» أى شيء خارجى بوصفه أبيض، أسود، أصفر، أحمر، حلواً أو مراً، و

(2) ليس هناك شيء «لامدرك» يكون فى الواقع أبيض، أسود، أصفر، أحمر، حلواً أو مراً .

ولقد استعملت هاتان المقدمتان لدعم نتائج أخرى متطرفة؛ وببعض التبسيط يمكن القول إن ديمقريتس قد جادل على النحو التالى : «إن النبيذ الذى يعد مذاقه بالنسبة لى حلواً يعد مذاقه مراً بالنسبة لك؛ ولذا فإننى لا أدرك أن مذاقه حلواً ولا تدرك أن مذاقه مراً، كما أن النبيذ ليس حلواً وليس مراً»، أما بوتو جراسفقد جادل بطريقة مختلفة إلى حد ما : «أن النبيذ الذى يعد مذاقه بالنسبة لى حلواً يعد مذاقه مراً بالنسبة لك؛ ولذا فإننى أدرك أنه حلو كما تدرك أنه مر، ومن ثم فإنه ليس بمقدور أحد القول بشكل مطلق إنه حلو أو مر، بل بمقدوره فحسب أن يقرر بشكل نسبى أنه بينما يصح بالنسبة لى أن أقول إن النبيذ حلو، فإنه يصح بالنسبة لك أن نقول إنه مر»(2) .

أما بعض الواقعيين الأمريكيين الجدد فقد استخلصوا فى محاولتهم الدفاع عن وجهة النظر القائلة بأن «الأشياء تكون كما تبدو» ـ نتيجة أخرى مفادها : «بما أن النبيذ الذى أتذوقه حلواً تتذوقه مراً، فإنه يتعين القول (بشكل مطلق لا.نسبى) بوجود تناقض فى الطبيعة؛ يتعين على المرء أن يقول إن النبيذ ليس حلواً وغير حلو فحسب بل إنه مر وليس بمر أيضاً»(3) .

(2) See: the discussion of Protagoras' view in Plato's Theatetus, p. 145 .

(3) CF. E. B. Holt, Ralph Barton perry, and others, The New Realism (New York: The Macmillan Company, 1912), pp 2, 365. For a more detailed discussion of New Realism and the view, to which it led, See Roderick M. Chisholm, Realism and the Background of phemomenology (New York : Free Press of Glencoe, Inc., 1960) and R. Chisholm, "The Theory of Knowledge" in Philosophy (Englewood Cliffs; Prentice - Hall, Inc., 1964; Humanistic Scholarship in America, The Princeton Studies), by R. Chisholm, Herbert Feigl, William K. Frankena, John Passmore, and Manley Thompson .

قد توجد صيغ أخرى لهذه البراهين فى كتابات العلم الشائع («تعلمنا الفيزياء وعلم النفس أن العلم لايشبه ما ندرك»)، وفى كتابات علماء النفس والفلاسفة المتميزين وتوطئة لدرء أية نتائج متطرفة، اضطر بعض الفلاسفة إلى التشكيك فى مقدمات تلك البراهين، فلقد اقترح على سبيل المثال أن مظاهر الأشياء قد تظهر فحسب أنها تتغير حسب أوضاع أبداننا[4]، كما اقترح البعض أن الأشياء قد لاتظهر بالفعل بسبل مختلفة، وأنه من الخطأ الافتراض بأنه بتعديل أجهزتنا الحسية أو شروط الملاحظة سيكون بمقدورنا إنتاج أى شىء يمكن وصفه بدقة على اعتبار كونه تغييراً فى السبل التى تظهر بها الأشياء.[5] بيد أن هذه الإجراءات المتطرفة ليست ضرورية على الإطلاق؛ فبوسعنا قبول المقدمات التى يلجأ إليها ديمقريتس دون قبول نتائجه، فالمقدمات المعنية لاتدعم هذه النتائج، وهذا أمر يسرى حتى على صيغ البراهين الأخرى .

حل أرسطو :

كتب أرسطو - مشيراً إلى ديمقريتس - «لقد كان دارسو الطبيعة المبكرون مخطئين فى رؤيتهم القائلة بأنه بدون نظر لا أبيض ولا أسود، وبدون تذوق ليس - هناك طعم . إن جزءاً مما يقولون صحيح، وجزؤه الآخر باطل، تعد الكلمتان «إحساس» و«موضوع محسوس» غامضتين؛ فقد تشير إما إلى إمكانات أو تحققات، ومايقولون صحيح بالنسبة

4) Cf. G. E. Moore, Philosophical Studies (London : Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1922), p. 245 .
(5) This Suggestion seems to be presupposed by passages in J. L. Austin's Sense and Sensibilia(New York : Oxford University Press,Inc., 1962). cf. The criticism of this book in Roderick Frith's "Austin and the Argument from Illusion", philosophical review LXXIII (1964),372 - 82 .

للتحققات باطل بالنسبة للتحققات باطل بالنسبة للإمكانات. غير أنهم فشلوا تماماً فى ملاحظة هذا الغموض[6].

باقتراحه غموض الكلمتين «أبيض» و«أسود»، يعتبر أرسطو وجود استعمالات لهما تجعلهما تشيران إلى سبل الظهور ووجوداستعمالات أخرى لهما تجعلها تشير إلى خصائص الأشياء الطبيعية ـ أى خصائص تسبب ظهور الأشياء بالسبل التى تظهر بها. إذا كان الشىء الطبيعى أبيض (أى إذا كان مختصاً بالخصائص التى يشير إليها أرسطو) فإنه إن أُدْرِك من قبل ملاحظ عادى فى ظروف ضوئية مناسبة، فسيظهر له أبيض. بمقدور عالم الفيزياء أن يخبرنا عن الخصائص السطحية التى يتعين أن يختص بها كى يبدو أبيض للملاحظ العادى تحت الضوء العادى. دعونا نقول عن الكلمات «أبيض»، «أسود»، «أصفر»، «حلو»، «مر»، ومافى حكمها إنها حين تستعمل للإشارة إلى هذه الخصائص فإن لها استعمال «خاصى»، وإنها حين تستعمل للإشارة إلى سبل الظهور ـ أى السبل التى قد تبدو بها الأشياء ـ إن لها استعمال «حسى». أرسطو إذن يخبرنا أن القضية «بدون رؤية، لا أبيض ولا أسود، بدون تذوق ليس هناك طعم» تعد صحيحة إذا كان للكلمات «أبيض»، «أسود»، و«طعم» استعمال «خاصى». هكذا يبدو أن ديمقريتس قد ارتكب اغلوطة اللبس : فبعد أن برهن على صدق القضية بالإستعمال الأول، استخلص صدقها بالاستعمال الثانى .

ومن الواضح أن ديمقريتس ـ فى النصوص المشار إليها ـ لا يؤسس مبدأه على الإدراك (ونعنى هنا مبدأه القائل بأنه لا أحد يدرك الشىء على انه أبيض، أسود، أصفر، أحمر، مر أو حلو)؛ فالبرهان الوحيد الذى يطرحه لدعم هذاالمبدأ هو البرهان المغلوط الذى يزعم أنه يدعم الأمر الخاص بطبيعة الأشياء الطبيعية. فى الصيغ الثلاث التى

(6) De Anima, Book III, chap. 2, p.426 a; See also Metaphysics, Book IV, chap. 5, 1010 b .

اعتبرناها، استعملت الكلمات «حلو» و«مر»استعمالاً «حسياً» فى المقدمة («طعم النبيذ حلو بالنسبة لى، ومر بالنسبة لك») واستعملت استعمالاً «خاصياً» فى النتيجة .

يمكن توجيه اعتراضات مماثلة لصيغ البرهان الأخرى، ففى كل الصيغ الثلاث التى تم اعتبارها، كان للكلمتين «حلو» و«مر» استعمال حسى (طعم النبيذ حلو بالنسبة لى ومر بالنسبة لك)، وكان لها استعمال خاصى فى النتيجة .

أغاليط المعطيات الحسية :

قد تكمن الخاصية التضليلية لتلك الصيغ الثلاث فى الخلط بين بعض الحقائق الخاصة بالمظاهر وبعض الحقائق الخاصة بالأشياء التى تظهر تلك المظاهر؛ فمن الحقيقة القائلة بأن ظهور الأشياء بيضاء يتوقف على وضع الملاحظ، يستخلص المرء بشكل خاطىء أن كون الشىء أبيض يتوقف على ذلك الوضع .

بالإمكان أيضاً ارتكاب الأغلوطة فى الاتجاه المعاكس؛ فقد يفترض المرء أن مايسرى على الأشياء التى تظهر يسرى أيضاً على المظاهر التى تظهر بها تلك الأشياء، هكذا نجد أنه عادة مايفترض أنه إذا أدركنا شيئاً طبيعياً فإننا ندرك أيضاً مظاهره ـ أى أننا سنرى مظهره المرئى ونسمع مظهره السمعى ونشعر بمظهره الملمسى . لكن هذا ينطوى على سوء فهم لطبيعة الإدراك إننا ندرك الشىء عندما يؤثر ـ باعتباره مثيراً ـ فى أعضائنا الحسية، الأمر الذى يسبب كوننا نظهر غير أن مظاهر الأشياء ليست مثيرات تعمل فى أعضائنا الحسية، ولذا فإنها لاتدرك إطلاقاً إننا لانرى، لانسمع ولا نشعر بمظاهر الأشياء .

هناك خطأ أكثر ضرراً من هذا قد يستخلص المرء من كون الشىء يظهر أبيض أن

الشيء يظهر مظهراً أبيض ومن ثم قد يستنتج وجود أشياء طبيعية تتشابه فى اللون مع مظاهر بعينها، لو كان هذا الاستنتاج سليماً فبمقدور المرء أن يقول أيضاً إنه إذا توافرت شروط ملاءمة للملاحظة سيكون لون المظاهر كلون الأشياء، ومن ثم ستشابه المظاهر الأشياء فى جوانب مهمة، هكذا يقترح لوكريتوس أنه عندما يدرك المرء شجرة (المؤثر) فإنه يتم إنتاج شيء طبيعى (له نفس خصائص الشجرة المرئية)فى الرأس.[7] هناك فلاسفة لاحقون آخرون قرروا أن المظاهر قد «تصور» أو «تعيد انتاج» الشيء الذى يظهر[8].

يتضح من جهة أن النقلة من «شيء يظهر ف» إلى «شيء يظهر مظهراً ف» ليست دائماً سليمة. ذلك أن هناك صفات لو تم إحلالها بدلاً من «ف» لأصبحت القضية الأولى صادقة والثانية باطلة. إن القضية «يبدو الرجل انبوبى الشكل» لا تستلزم «يظهر الرجل مظهراً انبوبياً»، كما أن القضية «يبدو الكتاب مهترئاً، متربا، وعمره يربو على مائتى عام «لا تستلزم» يظهر الكتاب مظهراً مهترئاً، متربا، وعمره يربو على مائتى عام».

من جهة أخرى، هناك تناقض كامن فى القول بإمكان أن يكون للمظهر وللشيء الطبيعى نفس اللون إذا قلنا عن شيء طبيعى إنه أبيض، فإننا نقول عنه إنه إذا تمت رؤيته من قبل ملاحظ عادى تحت شروط ملائمة، فسيظهر أبيض. افترض إذن أن القضية «سيظهر أبيض» تستلزم بالفعل «سيظهر مظهراً أبيض» وأن كلمة «أبيض» تستعمل هنا بالمعنى الذى تستعمل به حين يقال عن الشيء إنه أبيض. فى مثل هذة الحالة، سيكون الشيء متصفاً بأنه

(7) Lucretius, In the Nature of Things, Book IV .

(8) «لايساور الشك أحد فى أنه حين يسترجع شكل الكلب الذى امتلكه حين كان صغيراً، فإن هناك شيئاً ذا نوع كلبى يبرز فى وعيه، ولكن بكل تأكيد فإن هذا الشيء ليس كلباً حقيقياً» :
A. O. Lovejoy, The Revolt Against Dualism (New York: W. W Norton & Company, Inc., 1930), p. 305 .
لقد سميت وجهة النظر هذه بنظرية «الإدراك التمثيلية» ولكن يجب تجنب مثل هذه التعبيرات «كالواقعية، الواقعية المباشرة، الواقعية غير المباشرة، والواقعية النقدية، وماشابهها) لاسيما وأنها تستعمل بطرق مختلفة ومتعارضة من قبل كتاب الفلسفة .

إذا تمت ملاحظته من قبل ملاحظ عادى تحت شروط ملائمة فسيظهر مظهراً أبيض، إذا تمت ملاحظته من قبل ملاحظ عادى تحت شروط ملائمة فسيظهر مظهراً (من نمط ثان) أبيض أيضاً إذا تمت ملاحظة هذاالمظهر الأخير من قبل ملاحظ عادى تحت شروط ملائمة فسيظهر (من نمط ثالث) أبيض، وهكذا إلى مالانهاية .

هكذا يتضح أنه إذا أقمنا علاقة تشابه بين المظاهر والأشياء العينية، فإننا نقوم بتكثير الكائنات والمشاكل دون جدوى، وسنواجه أسئلة غريبة مثل، إذا كان بالإمكان أن يكون المظهر أبيض بنفس المعنى الذى يمكن أن تكون به الوردةبيضاء، فهل للمظهر وزن بعينه، وهل له جانب داخلي وجانب خلفي؟ وهل يمكن للجانب الخلفى للمظهر الأبيض أن يكون أخضر أو أزرق أو أصفر ؛ ولكن ماعسى أن يكون المظهر إن لم يكن شيئاً عينياً ؟

نظرية الحال :

عندما نقول «إن مظهر الشيء أبيض»فإن لغتنا تقترح أننا بذلك نعزو خاصية بعينها لجوهر، ولكن بمقدورنا أن نقول عوضاً من ذلك «إن الشيء يظهر أبيض» مستعملين الفعل «يظهر» بدلاً من الاسم «مظهر». وكما لاحظنا فإن كلمة «أبيض» تستعمل فى «أن الشيء يظهرأبيض» بوصفها حالاً .[9] في العادة، لايقصد بالحال عزو خاصية إلى جوهر بل عزو خاصية لخاصية أخرى (إنه طويل بشكل غير عادى)، أوعزو خاصية لحدث أو عملية أو

(9) لقد تم تطوير وجهة النظر هذه بالتفصيل فى :
C. J. Ducasse, Nature, Mind and Death (LaSalle, III; Open court Publishing co., 1949), chap. 13 .

وبوجه عام اقترحها «توماس ريد» و«ف. ستوت» فى :
Thomas Reid, Essays on the Intellectual Powers of Man, Essay 1 , chap. 1, sec. 12, and By G. F. Stout in "Are Presentations Mental or Physical?" Proceedings of Aristotelian Society, n. s. Vol IX (1909) .

الأوضاع محتملة (إنه يمشيء ببطء). لنا أن نقول إذن إن كلمة «أبيض» ـ في الاستعمال «الحسى» ـ تخبرنا شيئاً عن الأوضاع المحتملة التي يظهرها الشيء، إنها تخبرنا شيئاً عن السبل التي يظهر بها الشيء، تماماً كما تخبرنا كلمة «بطيء» عن الطريقة التي يتحرك بها الشيء .

على ذلك، فقد لاحظنا إمكان أن يظهر للمرء «مظهر أبيض» في حالة لا يوجد في شيء على الإطلاق (كأن يفكر في شيء أبيض ممكن) لهذا السبب، فإننا إذا تحرينا الدقة يتعين ألا نقول إن كلمة أبيض «بمعناها الحسى» تشير دائماً إلى السبل التي يظهر بها الشيء وأن نقول إنها تشير إلى السبل التي «يظهر» بها المرء بغض النظر ما إذا كان الشيء موجوداً؛ ولنا عوضاً عن ذلك أن نطرح فعلاً فاعلاً مثل «يتحسس» أو «يختبر» بوصفه مرادفاً للفعل المبنى للمجهول «يُظْهِرُ»، ونقول إن كلمة «أبيض» باستعمالها الحسى تشير إلى رجل يتحسس أو يختبر .

وبما أننا لم نعد نحتاج إلى تعبيرات مثل «المظهر الأبيض»، فلسنا بحاجة إلى مواجهة السؤال ما إذا كان للمظهر الأبيض أى وزن أو جانب خلفى أو داخلى، ولذا فإننا لانحتاج للتساؤل عن إمكان وجود مظاهر غير محسوسة وعن إمكان وجود «إحساسات لا محسوسة» على حد تعبير برتراند رسل(10) . فضلاً عن ذلك فلن تكون هناك مدعاة للتساؤل عما إذا كانت المظاهر متماهية مع أجزاء من الأشياء الطبيعية التي ندركها، وما إذا كانت المظاهر التي نحسها متماهية مع مسطح الشيء الأبيض الذى نراه. ذلك أنه حين نقول «إنه يظهر أبيض» أو «إنه يحس بشكل أبيض» فإننا غير ملزمين بتقرير وجود شيء (مظهر) تشير إليه كلمة «أبيض» باستعمالها الحسى. إننا نقول عوضاً عن ذلك إن هناك وضعاً أو عملية بعينها (وضع «يظهر» أو تحسس أو اختبار) نقوم باستعمال كلمة «أبيض» أو «بشكل أبيض» لوصف الطريقة التي يحدث أو تحدث بها .

(10) See thc essay, "The Relation of Sense - Data to physics", in Russll's Mysticism and Logic (New York : W. W. Norton & Company, I nc., 1929); this book was first published in 1918) .

مشكلة الظاهراتية :

على أية حال، قد يشعر المرء أن نظرية «الحال» هذه تغفل بعض الأمور؛ حتى إذا لم يكن المظهر انطباعاً أو صورة للشيء الذى يظهر فإن العلاقة بين المظهر والشيء قد تكون أوثق مما تسمح به تلك النظرية، يمكن تسمية الإشكالية الخاصة بتحديد هذه العلاقة بإشكالية المظهر الظاهراتية. إن الحقائق المعينة هنا مألوفة لكل شخص، لكنه يصعب وصفها دون إساءة لقيمة الدور الذى تلعبه المظاهر ودون استخلاص نتائج فلسفية لادليل لدينا على صحتها. هناك فى هذا الخصوص أربع حقائق أساسية :

(1) إننا ندرك الشيء على اعتبار كونه مختصاً بالخصائص التى يذكرها لعدة أسباب تعد سبل ظهوره أحدها إذا اتفق وأن الأشياء التى أدركناها بدت بسبل تختلف من تلك التى تبدو بها الآن، فلن ندركها على اعتبار كونها متماهية مع الأشياء التى اعتبرنا أنفسنا ندركها، غير أن هذه الحقيقة لاتستلزم أن إدراك شيء على اعتبار كونه شجرة مثلاً يعنى أن تقوم باستنباط علّى أو أن تقوم بطرح فرض مفاده أن الشجرة هى أحد علل السبل التى يظهر بها المرء إن الإدراك لايتكون من اشتقاق علل الظهور، تماماً كما أن القراءة لاتتكون من اشتقاق علل علامات الحبر.

(2) وكما أكدنا سلفاً، فإن مظهر الشيء - أى سبل الإظهار التى يسببها الشيء - يلعب دوراً حاسماً فى سياق «التبرير». إذا سألت نفسى - على نحو سقراطى -، عما يبرر اعتقادى فى أن ما أراه شجرة وواصلت الفحص الذاتى الذى حاولنا وصفه فى الفصل الثانى، فسأصل إلى موضع أبرر فيه لنفسى هذا الزعم باللجوء إلى قضية تتعلق بالسبل التى أظهر بها.

(3) أمر آخر من نوع مختلف تفضى إليه إحدى خصائص الإدراك المألوفة . إنما رأينا شيئاً طبيعياً فإننا نرى أجزاء منه ونعجز عن رؤية أجزائه الأخرى (لكن هذا العجز لايستلزم عجزاً عن الإدراك ، فأفعال الإدراك «تموضع فى» ولا «تتضمن» . إذا احتوى شيء على آخر فإنه يحتوى كل جزء فيه . هكذا نجد أن نيو همشر تحتوى على مدينة جفرى ، ولكن الشيء قد يتموضع فى آخر دون أن يتموضع كل أجزائه فيه ، فما هو فى نيوهمشر لايحتاج لأن يكون فى جفرى أيضاً[11]) . وكما يبين استعمال المجهر ، فإن لكل جزء نراه أجزاؤه الخاصة التى لانراها . إن نفس هذه الملاحظات تسرى على الإدراك بأية سبل حسية أخرى : فبأى حاسة ندرك هناك أجزاء فى الشيء فندركها وأخرى لاندركها . وبالإشارة إلى مثل هذه الحقائق تتسنى لنا الإشارة إلى نقطة ثالثة تختص بالعلاقة بين الإدراك وبين «الإظهار لـ» : عندما ندرك شيئاً فإنه يظهر لنا بطريقة بعينها كما أن كل جزء ندركه يظهر لنا بطريقة بعينها : أما الأجزاء التى لاندركها فإنها لاتظهر لنا بأية طريقة .

(4) لنا أن نقول ـ مستعملين المصطلح «مظاهر» ـ إن مظاهر أجزاء الشيء متضمنة فى مظاهر الكل . فعلى سبيل المثال ، إذا كان المرء ينظر إلى دجاجة فقد نقول عن الدجاجة وعن الأجزاء التى يراها إنها تظهر مظاهر له ، وقد نضيف إن الدجاجة كلٌ متضمن تلك الأجزاء ، كما نضيف أن مظهر الدجاجة ككل تتضمن مظاهر الأجزاء . وفى الواقع ، فإنه بمقدورنا القول عن مظهر كل جزء انه جزء من مظهر

(11) لقد اقترح «بروود» أنه تماماً كما أننا لانرى كل أجزاء الجرس عندما نعتقد فى رؤيته ، فإننا لانراه إطلاقاً : انظر :
C. D. Broad, Mind and Its Place in Nature (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1925), pp. 149 - 50 .
يشبه هذا القول إنه بما أن الجزار لايرى كل أجزاء اللحم ، فإنه لايقوم بتقطيعه .

الكل . إن مظهر الجزء الخارجى لقمة إحدى الريشات يعد جزء من مظهر الريشة ؛ ومظهر الريشة جزء من مظهر الجناح ، ومظهر الجناح جزءاً من مظهر جانب الدجاجة الذى يعد جزءاً من مظهر الدجاجة . وعلينا أن نعترف بأن التعبير عن مثل هذه الحقائق تصعب صياغته بمصطلحات «الظهور»أو «الإحساس» أو «الظهور لـ» .

إذا استعملنا مصطلح «الظهور» ، فقد نعبر عن الحقائق المعنية بالطريقة التالية : «يتضمن السبيل الذى يظهر ة الشىء للمرء سبلاً تظهر بها بعض أجزائه (وليست كلها) ، كما أن السبل الذى يظهر به أى جزء متضمن فى السبل التى يظهر بها الكل» ، أما إذا استعملنا مصطلح «الظهور لـ» فقد نقول : «إن السبيل الذى يظهر به المرء يتضمن السبل التى تظهر بها لأجزاء الشىء ، كما أن السبل التى يُظهر بها لأى جزء متضمنة فى السبل التى يظهر بها للكل» ، وأخيراً إذا استعملنا مصطلح «الإحساس» ، فعلينا أن نستعيض عن «لـ» بـ «بالنسبة لـ» فنقول : « إن السبل التى يحس بها المرء بالنسبة لشىء ما تتضمن سبل إحساسه بالنسبة لبعض الأجزاء ، تلك السبل المتضمنة فى سبل إحساسه للكل» . ومن الواضح أن لمصطلح «الظهور» ـ بغض النظر عن حدوده النظرية ـ ميزة عملية فى هذا السياق ، فإذا لم أكن قد جانبت الصواب ، فإنه بالإمكان التعبير عن هذه الحقائق باستعمال مصطلح «يظهر لـ» .

المظاهر وعمليات الدماغ :

بناء على مايسمى أحياناً بنظرية «التماهى» يمكن عقد تماه بين المظاهر وبين شىء يحدث فى الدماغ ، الأمر الى يمكّن من تصنيفها على اعتبار كونها شيئاً مادياً أو طبيعياً . لقد

تم تبنى هذه النظرية بناء على الأسس التالية :

(1) من المعروف أن هناك علاقة وثيقة بين المظاهر والأعصاب ، (2) وحتى نتجنب تكثير الكائنات دون حاجة إليها ، لنا أن نفترض قيام تماه تام لا مجرد علاقة بين الكائنات المتمايزة (عندما لاحظ الفلكيون القدماء وجود علاقة وثيقة بين مسار نجمة المساء ونجمة الصباح ، استنبطوا تماهيهما) . يسود الاعتقاد فى أنه إذا تمكنا من البرهنة على صحة نظرية التماهى فلن تكون هناك مدعاة لافتراض وجود أشياء مادية وخصائص وأوضاع وعمليات أخرى ؛ فما نعرفه عن المظاهر يمكن استيعابه بالافتراض القائل «بعدم وجود شىء فى العالم سوى تنظيمات لمكونات مادية معقدة»(12) .

وقبل أن نشرع فى تقويم هذه النظرية يتعين بداية تحديد ماهو متماه مع الآخر .

إذا أردنا رفض «نظرية الحال» الخاصة بالظهور أو الظهور لـ ، وقبلنا النظرية الإسمية للمظاهر ، فستكون صياغتنا لنظرية التماهى معقولة ومباشرة إذا اعتبرت اسمياً ، يمكن أن نقول إن القضية «نختبر جونز تجربة حمراوية» تشبه القضية «يأكل جونز طماطم حمراء» فى أنها تصف علاقة وثيقة بين جونز وشىء آخر ، وبهذاالشكل نستطيع صياغة نظرية التماهى بالقول إن المظاهر أجزاء من الدماغ (قطع من مادة رمادية) ، أو خلايا أو قطاعات من الأنسجة العصبية ، وهذا ما يبدو أن «توماس كيس» ـ أحد مناصرى «الواقعية الطبيعية» فى القرن 19 ـ قد ذهب إلى تماهى المظاهر مع أجزاء طبيعية من النظام العصبى واللمسى والبصرى والسمعى . . يتم التأثير فيه بطرق متعددة وبافتراض أن البشر يدركون المظاهر ، كان بمقدوره القول إنهم يدركون دواخل أبدانهم لا الأشياء الخارجية الطبيعية «الحرارة المحسوسة هى الأعصاب اللمسية التى تم تسخينها ، والبياض المرئى هو الأعصاب البصرية

(12) J. J.C. Smart, "Sensations and Brain processes", in The Philosophy of mind, ed. V. C. choppen (Eaglewood cliffs : Prentice - Hall, Inc., 1962), p. 161 .

الملونة» . بعد ذلك يستطرد «كيس» مجادلاً بقوله إن البشر ـ بناء على مايدركونه بخصوص أنظمتهم العصبية ـ يقومون باستنباطات وبتشكيل فروض تتعلق بما يحدث في الخارج «فمن الحرارة الداخلية نستنبط وجود نار في الخارج»(13) .

هكذا يبدو أن «كيس» يرتكب «أغلوطة المعطيات الحسية»، فهو يفترض أنه عندما تظهر «النار الخارجية» ساخنة، فإن هناك مظهراً «داخلياً» يختص بالفعل بالخاصية التى تظهر بها النار. إنه لا يميز بين الاستعمالات الحسية والاستعمالات الخاصية لألفاظ الخصائص. إنه يفترض أن البشر يدركون مظاهر ولا يدركون أشياء طبيعية خارجية، كما يفترض أن العملية التى نسميها عادة بالإدراك ليست سوى عملية تشكيل فروض واستنباطات، وهذا مامكنه من استخلاص النتيجة القائلة بأننا نعرف الأشياء الخارجية بفحص دواخل رؤوسنا لهذا السبب، فإن «واقعيته الطبيعية» قد أحبطت بكل سهولة (لاحظ «برادلى» أنه بناء على نظرية «كيس» إذا تضايق من رائحة عفنة، فإن ما كان يعيه بالفعل مجرد «وضع عفن لنظامى العصبى»)(14) .

لكن نظرية التماهى ليست فى حاجة لارتكاب الأخطاء التى نسبت إلى «كيس»، فهناك صيغ أخرى منها يصعب انتقادها.

لقد اقترح «سمارت»أن المظاهر لاتعدو أن تكون «عمليات دماغية» .(15) لذا، فإن وجهة نظره تفترض نظرية حالية للمظاهر ولاتفترض لها نظرية اسمية. إنه يعنى بعملية الظهور ولايعنى بأشياء بعينها تسمى «المظاهر»، ومن هذا المنطلق تعد القضية «يختبر جونز مظهراً أحمر» مضللة، إذ يتعين أن تستبدل العبارة «حالة ظهور» بلفظة «مظهر» ولكن بغية

(13) Thomas Case, Physicae Realism (London : Longmans, Green & Company, Ltd., 1888), p. 24, 25, 33.
(14) Qusted by H. H . Price, Perception (New York: Robert M. McBride& Co., 1933), p. 127.
(15) J. J. C. Smart, The philosophy of Mind, p. 163 .

تجنب تكثير الكينونات دون مدعاة. لن نقول «يختبر جونز حالة ظهور حمراء» لأن هذه القضية توحى بوجود عمليتين: الاختبار والظهور. وبالطبع لنا أن نفترض تماهى هاتين العمليتين، وبذا يتسنى لنا استعمال تعبير مشابه لتعبيرنا السابق «يظهر جونز أحمر لـ»، ولكن لأننا لانود قول إن لكلمة «أحمر» ـ حين تنطبق على عملية بعينها ـ نفس المعنى الذى تمتلكه حين تنطبق على أشياء مادية، فإن تعبيرنا سيكون أقل مدعاة للتضليل إذا عبرنا عنه بالقول «جونز يظهر لـ محمراً» وكما أكدنا سلفاً، فإن لهذا التعبير الركيك ميزة نظرية فهو يوحى بأن الظهور عملية وأن الحال «محمراً» يشير إلى خاصية عملية (تماماً كما تشير «سريعاً» و«بطيئاً» إلى خصائص العمليات) وأن عملية الظهور لاتتضمن عملية ثانية ألا وهى عملية اختبار لعملية الظهور لـ.

ولكن مالذى تخبرنا إياه هذه الصياغة لنظرية التماهى؟ مالذى يتضمنه القول بأن تلك العملية (كون جونز مظهر لـ محمراً) تحتمل بالفعل فى دماغه؟. دعونا نعتبر كيف يمكن أن تطبق هذه النظرية على حالة بعينها (أى مناسبة لكون جونز مظهر لـ محمراً) تقرر النظرية أنه فى هذه المناسبة:

(1) هناك عملية بعينها تجرى فى دماغ جونز ـ تشبه نوعاً من الاهتزاز ـ قد يكون بمقدور عالم الأعصاب تحديدها بشكل مستقل، و

(2) إن هذه العملية العصبية هى نفس العملية التى نقوم بوصفها حين نقول إن جونز يظهر محمراً لـ.

لقد عنى «كيس» بطرح تصور «طبيعى» للمظاهر التى قد يختبرها المرء، لكنه لم يعن بطرح تصور للعملية أو الحدث (الذى يمكن وصفه باختيار المرء لتلك العملية). أما وجهة النظر الراهنة فإنها تتخلص من المظاهر وتحاول تجهيز طرح طبيعى للاختبار (أى طرح

طبيعى لتلك العملية أو الحدث الخاص بكوْن جونز مظهراً لـ)[16] .

فى اعتقادى أنه بمقدورنا الإشارة إلى خمس نقاط تتعلق بأهمية هذه الصياغة لنظرية التماهى :

(1) سيكون من الصعب جداً تخيل حالات يقدر فيها لأية فئة من التجارب الحاسمة البرهنة على هذه النظرية بشكل يقينى (أى للبرهنة على تماهى كون جونز مظهراً لـ محمراً مع اهتزازات فى دماغ جونز)[17] .

(2) رغم أنه ليس هناك من يعرف ما إذا كانت هذه النظرية صحيحة أم باطلة، فإنها مدلل عليها بنفس الشاهد الذى يدلل على القول بتوقف كل حالة للظهور على عمليات عصبية بعينها .

(3) حين تقرر النظرية ـ على خلاف مايعتقد ـ وجود عملية واحدة لاعمليتين، فإنها تقوم بتقليص الكينونات بكلمات أخرى، فإن النجاح فى التدليل عليها يفضى إلى قدرتها على الخلاص من الحاجة إلى افتراض وجود عمليتين (عملية الظهور لـ وعملية عصبية بعينها) .

(4) بيد أنها لاتتخلص من عملية الظهور لـ ولاتتخلص من أية عملية عصبية . إذا عرفنا أن النظرية صحيحة فسوف نعرف شيئاً عن عمليات عصبية لايعرفها أحد الآن (ألا وهى «كونها تحدث محمرة»)[18] .

(16) يفضى الإجراء التالى إلى صيغة ثالثة لنظرية التماهى : عد إلى مصطلح المعطيات الحسية، حدد هوية المظاهر (على طريقة «كيس») بحيث تتماهى مع الأشياء الطبيعية الموجودة فى الرأس (وبذا تتجنب الأخطاء المنسوبةلكيس)، ثم حدد هويةاختبار المظاهر (كما تفعل الصيغةالثانية مع «يظهرلـ») بحيث تتماهى مع العملية أو الحدث المعروف لعلم وظائف الأعضاء . إن تعليقاتنا على الصيغة الثانية ستسرى على هذه الصيغة أيضاً .

(17) حدت هذه الحقيقة ببعض الفلاسفة إلى تقرير خلوالقضايا التى تعبر عن نظرية التماهى من أى معنى، الأمر الذى يعنى أنها ليست صحيحة ولا باطلة : انظر :
Norman Malcolm "Scientific Materialism and the Identity Theory "Dialogue, III (1964), 115 - 25 .

(18) وضع هذا الأمر فى :
J. J. Stevenson in "Sensations and Brain processes", Philosophical Review, LXIX (1960), 505 - 10 .

(5) لا غرو إذن أن صدق هذه النظرية تضمن أن مانعرفه عن المظاهر قابل لاستيعابه للافتراض القائل بأنه ليس فى الوجود سوى تنظيمات معقدة للمكونات الطبيعية. إننا نفترض فى صياغة النظرية وجود كينونة مثل الشخص المظهر له؛ العملية التى تماهيها النظرية بالعمليةالعصبية فى مثالنا الخاص بكون جونز مظهر لـ محمراً إن ماهو بين لجونز هو الحقيقة أنه مظهر لـ محمراً، كما أن النظرية لاتستلزم أن جونز متماه مع أى مبرر طبيعى أو خاصية أو وضع أو عملية خاصة بأى جسم طبيعى.[19] لهذا السبب، إذا استطعنا تبيان صحة النظرية فلن يكون بمقدورنا تبيان أنه فيما يتعلق بالظهور، ليست هناك سوى أجسام طبيعية وخصائص وأوضاع وعمليات .

* * *

(19) قد يأمل المرء أن يبين بشكل مستقل أن القضايا الخاصة بجونز قابلة للترجمة إلى قضايا لاتذكر جونز بل تذكر بدنه غير أن هذه النظرية الإرجاعية نفس الصعوبات التى رأينا أنها تواجه النظريات الإرجاعية فى الفصل الرابع؛ أنظر :
Sydney Shoemaker , Self - Knowledge and Self - Identity (Ithaca : Cornell University Press, 1963), and Roderick M. Chisholm "Notes on the Awareness of the self", The Monist, Vol. 49 (1965), 28 - 35 .

الفصل السابع

ما الحقيقة

الإجابة :

تسهل الإجابة عن سؤالنا إذا سمحنا لأنفسنا باستعمال افتراضى ميتافيزيقى ، وإلا أضحت صعبة . يقرر الافتراض إمكان القول بوجود أوضاع محتملة وإمكان القول بعدم وجودها ، كما يقرر أن كل اعتقاد أو تقرير ـ مع بعض الاستثناءات التى سنشير إليها ـ هو اعتقاد أو تقرير بخصوص بعض الأوضاع المحتملة . مفاده أن تلك الأوضاع موجودة بالفعل .

يمكن تعريف الأوضاع المختلفة ـ على نحو غامض ـ بالقول إنها ماتشير إليه العبارات الخاصية . هكذا نجد أن العبارات الخاصية فى القضايا :

«اعتقد جونز أن الطريق خال» ، «ينكر سمث مايعتقد جونز ، فهو ينكر كون الطريق خالياً» ، «كون الطريق خالياً شرط ضرورى للوصول السريع» ، تشير إلى نفس الوضع المحتمل .

بيد أن هذه القضايا لاتخبرنا ما إذا كان هذا الوضع المحتمل موجوداً ، فهى لاتخبرنا ما إذا كان الطريق خالياً بالفعل . أيضاً فإن الأوضاع المحتملة قد تنطوى على «تغييرات» و«ثوابت» ، وكما لاحظنا سلفاً فقد ترتكب من أوضاع محتملة أخرى ، شأنها فى ذلك

شأن العبارات الخاصية التى قد تتركب ـ عبر الوصل والفصل ـ من قضايا خاصية أخرى، إن إجابتنا عن السؤال «ما الحقيقة» تتلخص فيما يلى :

لايعد الاعتقاد أو التقرير صحيحاً إلا إذا تعلق بوضع محتمل مفاده أن هذا الوضع موجود ومالم يكن هذا الوضع موجوداً بالفعل، كما لايعد الاعتقاد أو التقرير باطلاً إلا إذا تعلق بوضع محتمل مفاده أنه موجود، ومالم يكن الوضع غير موجود بالفعل، وأخيراً فإن الحق وضع محتمل موجود[1] .

تمكننا هذه التعريفات من الإفصاح عن نقاط جوهرية تتعلق بطبيعة الحق :

(1) إذا صدق القول بأن سقراط فان، فإن فناءه يعد واقعة على اعتبار أن الواقعة عبارة عن وضع محتمل موجود (أو ـ بمعنى آخر ـ عبارة عن وضع محتمل يعرف أنه موجود)، هكذا يتسنى لنا القول ما قال به الكثير من الفلاسفة : «الوقائع والحقائق شيء واحد» .

(2) إذا صدق القول بأن سقراط فان، سقراط فان، هكذا نستطيع القول مع الكثير من الفلاسفة أن العبارة «يصدق القول بأن»، «صحيح»، «باطل»، «حق»، «بطلان» عبارات زائدة) .

(3) إذا اعتقد المرء ـ أو قرر ـ أن سقراط فان، فإن مايعتقده أو يقرره ـ يعد صادقاً . إذا وفقط إذا كان سقراط فانياً، هكذا يمكّننا هذا التعريف من الحفاظ على المعنى الواضح الوحيد للعبارة التقليدية القائلة بأن الاعتقاد أو التقرير الصحيح هو الذى يتطابق مع الواقع .

(1) تتشابه نظرية الحق هذه (المتضمنة لتلك التعريفات) مع نظريات الكثير من المؤلفين (وإن اختلفت المصطلحات) نذكر منهم :
Bernard Bolzano, Wissenschaftslehre Vol 1 (Leipzig: Felix Meiner, 1929), Sec. 19 - 33, frist Published in 1837; A. Meinong Über Annahmen, 2 nd ed. (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1910), chap. 3; C. A. Baylis, "Facts, Propositions, Exemplification and Truth", Mind, LVII (1948), 459 - 79 .

قد تكون هناك مدعاة ـ حسب نظريتنا فى الوقت ـ للاستعاضة عن لفظة «موجود» فى التعريفات السابقة بالألفاظ «وجد، يوجد، سيوجد، غير أننا ـ بغية البساطة ـ سوف نغفل هذا الإمكان .

تكون هذه النقاط شروطاً ملائمة لأية نظرية عن الحق، ولذا فإننا سنقول عن أى تصور للحق لايستوفى أيًا من هذه الشروط إنه تصور باطل[2].

بيد أن هناك حدوداً لتصورنا هذا :

الأوضاع المحتملة :

لا تشير إجابتنا عن السؤال «ما الحق» إلى الأوضاع المحتملة فحسب، بل تشير أيضاً إلى الأوضاع المحتملة الموجودة بالفعل يتعين علينا ـ على سبيل المثال ـ أن نقول إنه من ضمن الأشياء التى توجد: فناء سقراط ـ وجود خيول ـ وعدم وجود وحيد القرن ؛ كما يتعين علينا القول بأنه من ضمن الكائنات غير الموجودة : عدم فناء سقراط ـ عدم وجود خيول ـ ووجود وحيد القرن .

لهذا السبب، فإن أى تصور للحق يعتد فحسب بوجود الأشياء الفردية سيكون أفضل من تصورنا (شريطة أن يعتد بسائر الشروط السالف ذكرها) .

وفى واقع الأمر، فإن تعريفنا للحق يحاكى تعريف أرسطو، غير أن مايقرره أرسطو لايبدو أنه يورطنا فى الالتزام بكائنات كالأوضاع المحتملة الموجودة والأوضاع المحتملة غير الموجودة. ذلك أنه يقرر ـ مشيراً إلى التقريرات الصادقة ـ «أن تقول عما هو كائن إنه ليس بكائن، وعما ليس بكائن إنه كائن، هو أن تقول ماهو باطل؛ وأن تقول عما هو كائن إنه كائن، وعما ليس بكائن إنه ليس بكائن، هو أن تقول الصدق.[3]» حقاً إن ارسطو يستعمل

(2) انظر إلى تصور «الفريد تارسكى» لشروط الملاءمة المادية التى يتعين اعتبارها من قبل أية نظرية ملائمة للحق :
Alfred Tarski, "The Semantic Conception of Truth", philosophy and phernomonological Research, IV (1944). reprinted in H. Feigl and W. S. Sellars, ed. Readings in philosophical Analysis (New York: Appleton - Century - Crofts, 1949) .
(3) Metaphysics, 10116 .

عبارات قضوية («إنه كائن» و«إنه ليس بكائن»)، وقد يقال على نحو مبرر إن هذه العبارات تشير إلى أوضاع محتملة؛ غير أن هذا التصور يعد أبسط من التصور المطروح هاهنا. بمقدور أرسطو أن يخبرنا أن الاعتقاد في وجود خيول يعد صادقاً. إذا وفقط إذا وجدت الخيول، وأن الاعتقاد في عدم وجود وحيد القرن يعد صادقاً إذا. وفقط إذا لم يكن هناك وحيد قرن؛ لكنه لايقول «إن وجود الخيول موجود» أو «إن وجود وحيد القرن غير موجود»، كما أنه لايقول بوجود عدم وجود وحيد القرن، ولايقول بعدم وجود عدم وجود الخيول. ولكن كيف يتسنى لنا تعريف أرسطو حين يتم تطبيقه على معتقدات أو تقريرات أكثر تعقيداً من تلك، كالاعتقاد أو التقرير القائل بأنه ما كان لتمرد أن ينجح لولا مساعدة رجال العصابات؟. إن تطبيق تعريف أرسطو على هذا النوع من الاعتقادات يتطلب منه القول إن الاعتقاد يتعلق بكينونة بعينها، وإن هذه الكينونة إما أن توجد أو لاتوجد. وبالطبع فإنه يتعين أن تكون تلك الكينونة وضعاً محتملاً، ألا وهو الوضع المحتمل المتعلق بكون مساعدة رجال العصابات شرطاً ضرورياً لنجاح حركة التمرد.[4] قد يكون في وسع فيلسوف أصيل صياغة تعريف ملائم للحق لايشير إلى كينونات من قبيل «الأوضاع المحتملة»؛ ولكنني أرى أنه ليس هناك فيلسوف نجح في إنجاز ذلك. لذا يتوجد علينا في غياب بديل ملائم أن نعتد بتعريف يشير إلى أوضاع محتملة موجودة وأخرى غير موجودة. على ذلك فإن لنا عزاء في كون تلك الكينونات في أي تصور ملائم لمفاهيم التعليل، المعنى، الغاية، الاعتقاد، العلية، القيمة، والرغبة[5].

(4) هكذا يتحدث أرسطو عن «الوجود بمعنى الحق» و«عدم الوجود بمعنى الباطل» وهي تعبيرات تعبر عن طريقته في الإشارة إلى الأوضاع المحتملة الموجودة والأوضاع المحتملة غير الموجودة أنظر:
Metaphysics, Book v, chap. 7; Book vi, chap. 1,3; and Book ix, chap. 10.

(5) لعل أكثر المحاولات إتقاناً لطرح فلسفة لاتشير إلا مثل تلك الكينونات هي تلك التي طرحها «فرانز برنتانو» انظر:
Franz Brentano, Psychologie Vom embirischen Standpunkt, 2 nd ed., II (Liepzig: Felix Meiner, 1925), 158 - 72 and his Wahrheit und Evidenz (Leipzig: Felix Meiner, 1930).
أما «ماينونق» فقدذهب إلى موقف مخالف في «Über Annahmen»، ولقد أعيد طرح الخلاف ثانية في أكسفورد على يد أوستن وستراوش أنظر:
Austin's Philosophical papers (New York : Oxford University Press, 1961) and Strawson's "Truth" proceedings of the Aristotelian Society, xxiv (1950).
وهناك مراجعة ونقد لهذا الخلاف كنت قد طرحتها في:
"J. L. Austin philosophical papers", Mind, Lxxiii (1964).

كلمتا «حق» و«باطل» :

دعونا الآن نعتبر السبل التى تستعمل بها كلمتا «الحق» و«الباطل» . إن وضع العبارة «يصدق القول بأن» أمام جملة تستعمل بغية تقرير أمر ما لايضيف جديداً بل يؤكد ماينجزه لفظ أو كتابة الجملة نفسها بيد أن الجملة ـ حين تستعمل على تلك الشاكلة ـ تخبرنا عن وجود وضع محتمل فى المقابل ، فإن وضع العبارة «يبطل القول بأن» أمام الجملة تقرر أمراً ما يفضى إلى تقرير مايتم تقريره بلفظ أو كتابة سلب تلك الجملة «إنه حق» ـ فيما إذا اعتبرت جملة تامة ـ تعبر عن موافقة قائلها على ماتم تقريره عبر جملة أخرى ، وعلى نحو مماثل ، فإن جملة «إنه باطل» تعبر عن رفض ؛ إنها تقرر عدم وجود وضع محتمل تم تقرير وجوده .

يقال أحياناً إن الجمل هى تلك الأشياء التى تنطبق عليها كلمتا «حق» و«باطل» بشكل ملائم ، ولقد دأبنا من وقت لآخر فى هذا الكتاب على التحدث عن الجمل الصادقة والباطلة . بيد أن إطلاق هذا الحكم دون إبداء أية تحفظات يرغمنا على القول بوجود جمل صادقة وباطلة فى نفس الوقت ؛ وهذا مدعاة للخلط . الجملة «إنها تمطر» قد تكون صادقة إذا استعملت لصياغة تقرير فى وقت بعينه ومكان بعينه ، وقد تكون باطلة فيما إذا استعملت لصياغة تقرير فى وقت ومكان آخرين . لهذا السبب يفضل ألا نكتفى بالقول عن جملة ما إنها صادقة أو باطلة ، بل يتوجب أن نقول عنها إن لديها استعمالات أو تفسيرات يمكن على أساسها صياغة معتقد أو تقرير عما هو صادق (أو باطل) . هكذا يمكن لنا التحدث عن جملة ما بوصفها صادقة (أو باطلة) «بناء على تفسير بعينه» ، الأمر الذى يعنى أن التقرير أو المعتقد الذى تقوم الجملة بصياغته يعد صادقاً (أو باطلاً) فى حال افتراض ذلك التفسير .

على ذلك ، فإن الغموض يكتنف لفظى «اعتقاد» و«تقرير» ، فقد تشيران أحياناً إلى

مات الاعتقاد فيه (أو تقريره)، وقد تشيران فى أحيان أخرى إلى عملية الاعتقاد أو التقرير نفسها ولكن ما الشىء الذى تتم الإشارة إليه بالعبارة «ماتم الاعتقاد فيه أو تقريره»؟ يتوجب أن نبدى بعض الحرص بخصوص هذا السؤال (قارنه بالتساؤل «حين نقول إن للوالد الأمريكى المتوسط 2.8 من الأطفال، فإننا نقول عن شىء ما إن لديه 2.8 من الأطفال. ماالذى يمكن أن يكونه ذلك الشىء؟») لعل أسلم السبل للتعامل مع سؤالنا هى أن نجيب عليه بتقرير أن القول بصحة مايعتقده المرء لا يعدو القول بصحة معتقده أو اعتقاده وبناء على تعريفاتنا، أن تقول فى مناسبة ما بصحة معتقد المرء هى أن تقول بوجود الوضع المحتمل الذى اعتقد فى وجوده فى تلك المناسبة وعلى نحو مماثل، يمكن التعامل مع لفظتى «باطل» و «تقرير»[6].

لاتستعمل لفظتا «صادق» و«باطل» - فى زمريكا القرن العشرين على أقل تقدير - بحيث تنطبقان على الاعتقاد والتقرير هكذا ينحو المرء نحو القول «بصحة» أو «خطأ» الاعتقاد عوضاً عن صدقه أو بطلانه لنا على ذلك أن نلتزم بالاستعمال الفلسفى، وأن نتحدث عن الاعتقادات أو التقريرات الصادقة أو الباطلة (دون غض الطرف عن إمكان استعمال لفظتى «صحيح» و«خاطىء»).

قد تنطبق لفظة «صادق» على سياقات لاتتضمن اعتقادات أو تقريرات واقعية، فكما أشرنا سلفاً، فإن «الحقائق والوقائع شىء واحد»[7].

(6) أحياناً يستعمل الفلاسفة كلمة «قضية» للإشارة إلى «موضوع» الاعتقاد أو التقرير بيد أن طرح هذا التعبير فى خضم نقاشنا قد يستدرجنا على نحو مضلل نحو وجود افتراض وجود أنماط أخرى من الكا نات، فضلاً عن الأشياء، الخصائص، والأوضاع المحتملة، ولذا فإن الحديث بطريقة تغفل مثل ذلك التعبير تمكننا من تجنب هذا الافتراض (فى وسعنا الاستعاضة عن التعبيرات التى استعملنا فيها كلمة «قضية» فى الفصول السابقة بتعبيرات تشير فحسب إلى «الأوضاع المحتملة»). أنظر:
Richard Cartwright, "Proposition", in R.J. Butler ed. Analytical Philosophy (New York : Barnes & Noble, 1nc. 1962).

(7) هكذا يتحدث «برتراندرسل» عن الحقائق بوصفها «صادقة فى ذاتها»:
Wissen - Schaftslehre, See. 25. cf. E. Husserl, Logische Untersuchungen, 2 nd ed.,1 (Halle: Max Niemeyer, 1928), 184.

هناك معنى آخر لكلمة «صادق» يعرف بالمعنى «غير الملائم»، حيث يمكن أن تنطبق الكلمة على كل شيء. قد يقول المرء إنه بالنسبة لكل خاصية، يعد أى شيء تتحقق فيه تلك الخاصية تحققاً صادقاً لها. يعد المرء صديقاً صادقاً (أو حقيقياً). إذا وفقط إذا كان صديقاً وإذا وفقط إذا صدق القول إنه صديق هكذا يعتبر كل شيء تحقيقاً صادقاً لأى شيء يتحقق فيه وبالطبع يعد هذا الاستعمال للفظة «صادق» ضرباً من الإطناب؛ إنه يعبر عن توكيد لاسيما حينما يتطرق الشك حول ماتم توكيده .

«ابنميدس» :

يتعين على كل نظرية فى الحق أن تحاول التعامل مع الصيغ المختلفة للمفارقة القديمة التى تعرف باسم مفارقة «ابنميدس» أو «الكاذب»[8] اعتبر مايلى :

(1) تقرير المرء الذى يقرر أن تقريره باطل؛

(2) اعتقاد المرء الذى تم تنويمه مغناطيسياً أن اعتقاده الذى قد تم تحت تأثير الشخص الذى قام بتنويمه يعد باطلاً (بغض النظر عن محتوى ذلك الاعتقاد) ، وافترض أن ذلك الاعتقاد هو الذى حاول المنوم جعل ذلك المرء يعتقد فيه؛ أو

(3) اعتقاد أفلاطون ـ على سبيل المثال ـ فى بطلان اعتقاد سقراط فى حال كون اعتقاد سقراط مفاده بطلان اعتقاد أفلاطون .[9] فى كل حالة من هذه الحالات يستلزم افتراض صحة الاعتقاد بطلانه ويستلزم افتراض بطلانه صحته لهذا السبب، فإن فى قولنا بصحة أو بطلان الاعتقاد اختراق لقانون التناقض . فإن

(8) عرفت بهذا الاسم لأن «ابنميدس» كريت ـ كما يقال ـ قرر أن كل الكريتيين كاذبون كتب القديس «بول» لتيتوس : «واحد منهم، أحد أنبيائهم؛ قال «الكريتيون كاذبون دائماً، أنهم بهائم شريرة، نهمون كسالى» هذه الشهادة صحيحة .

(9) قام بطرح هذه الصياغة للمفارقة :
Albertus Magnus; C. F. A. Moody, Truth and Consequence in Mediaval Logic (Amsterdam : North - Holland Publishing Company, 1953), p.103 .

قلنا عوضاً عن ذلك بعدم صحة وعدم بطلان الاعتقاد اخترقنا قانون الوسط المرفوع هكذا تكمن المشكلة فى ايجاد سبيل لتجنب تلك المترتبات غير المرغوب فيها .

سبق أن قلنا إن كل اعتقاد أو تقرير - مع بعض الاستثناءات - لايعدو أن يكون اعتقاداً أو تقريراً يتعلق بوجود وضع محتمل . دعونا نقول عن تلك الاعتقادات غير المتعلقة بأوضاع محتملة إنها «مضللة» أو «غيرذات محتوى» ستقوم محاولتنا لحل إشكالية ابنميدس قائمة على الافتراض القائل بأن الاعتقادات التى تفضى إلى المفارقة تعد مضللة(10) .

بمقدورنا أن نعبر عن هذا الأمر على نحو أكثر دقة : دعونا نقول أن الاعتقاد (أ) يتوقف فى محتواه على الاعتقاد (ب) - الذى قد يكون ذات الاعتقاد - شريطة أن يكون محتوى (أ) مفاده صحة أو بطلان الاعتقاد (ب) . دعونا أيضاً نقول إنه إذا توقف محتوى (أ) على (ب) وتوقف محتوى (ب) على (أ) فإن كلا الاعتقادين يعد «مضللاً» أو خالياً من أى محتوى . وأخيراً سنفترض أنه إذا كان الاعتقاد مضللاً على هذا النحو فإنه ليس اعتقاداً متعلقاً بوضع محتمل . هكذا نجد أن الاعتقادات التى تفضى إلى المفارقة سالفة الذكر تعتبر مضللة وإنها - لهذا السبب - غير متعلقة بأية أوضاع محتملة ، وهكذا يتسنى لنا تجنب تلك المفارقة .

ذلك أننا قد قلنا إن صدق الاعتقاد رهن أولاً بكونه متعلقاً بوجود وضع محتمل وثانياً بوجود ذلك الوضع المحتمل بالفعل ، كما قلنا إن بطلان الاعتقاد رهن أولاً بكونه

(10) C. F. A. Meinong's doctrine of defekte Gegenstände in his Über emotionale präsentation (Vienna : Alferd Hölder, 1917), p.20, and the doctrine of cassatis, or nullification, attributed to the thirteen - century author, William or Shyreswood; See William and Martha Kneal, The Development of Logic (New York : Oxford University press, inc, 1962), p. 228 .

متعلقاً بوجود وضع محتمل وثانياً بعدم وجود ذلك الوضع المحتمل. لهذا السبب، يحق لنا الآن القول بأن الاعتقادات التى تفضى إلى المفارقة ليست صادقة ولا باطلة على اعتبار أنها لاتتعلق بأية أوضاع محتملة. هكذا نتجنب اختراق قانون التناقض؛ فنحن لم نقل بصدق ولا ببطلان الاعتقادات المعنية. فضلاً عن ذلك، فإننا نتجنب اختراق قانون الوسط المرفوع، على اعتبار أن ذلك القانون لايقرر أن كل اعتقاد إما أن يكون صادقاً أو باطلاً، بل يقرر أنه بالنسبة لكل وضع محتمل إما أنه موجود أو غير موجود وأنه إما أن يصدق القول بوجوده أو يبطل، وأنه بالنسبة لأى شىء ولأية خاصية فإن ذلك الشىء إما يمتلك تلك الخاصية أو لا يمتلكها.

فى وسعنا أيضاً تطبيق هذا الطرح على الجمل. لقد قلنا إن الجملة تعد صادقة - بناء على تفسير أو استعمال بعينه - إذا كانت تصوغ اعتقاداً يعد صادقاً بناء على ذلك التفسير أو الاستعمال، وإنها تعد باطلة إذا كانت تصوغ اعتقاداً يعد باطلاً بناء على التفسير أو الاستعمال الذى تفترضه ولأن الجمل التى تفضى إلى المفارقة لاتصوغ اعتقادات صادقة ولا تصوغ اعتقادات باطلة، فإنها ليست صادقة وليست باطلة[11].

بيد أن لكل حل لمثل هذه المفارقة ثمناً، وحلنا ليس استثناء لهذه القاعدة. ذلك أنه يتعين علينا القول إنه إذا كان لدى معتقد (أ) مفاده أن معتقدك (ب) مضلل، وإذا كان معتقدك (ب) مفاده أن معتقدى (أ) مضلل أيضاً، فإن كليهما ليسا صادقاً ولا باطلاً. هذا أمر يسرى حتى على الجمل. لهذا السبب، فإننا لا نستطيع إن الاعتقاد (أ) مضلل - يعد صادقاً إذا. وفقط إذا كان الاعتقاد (ب) مضللاً، بل يتعين أن نشترط ألا يكون الاعتقاد مضللاً.

(11) تتعلق معظم المحاولات المعاصرة للخلاص من المفارقة بتلك الصيغ التى تنطبق فحسب على الجمل، وتتكون إما من تقرير أمر يستلزم أن الجمل المفارقية ليست صادقة ولاباطلة أو من النضج بصياغة تقريراتنا الفلسفية عبر لغة لاتسمح بالتعبير عن مثل تلك الجمل، غير أن تلك المحاولات تتجنب الخوض فى تلك الصياغات المتعلقة بالاعتقادات أو التقريرات.

النفعية :

يرى بعض الفلاسفة النفعيين والذرائعيين أن الحق يتكون من نوع من الترضية «أو المكافأة» وأن الباطل يتعلق بعدم الترضية . مالذى يمكن أن يعنيه هذا الأمر؟

فى الواقع تعتبر الذرائعية والنفعية صياغتين لنظرية فى طبيعة الاعتقاد ، ولكن إذا صح ماتذهب إليه هذه النظرية فإن صدق الاعتقاد يعد نوعاً من الترضية وبطلانه نوعاً من عدم الترضية . أن تعتقد ـ فيما تقرر هذه النظرية ـ هو أن تكون مهيأة لحدوث شىء ما ، وأن تكون مهيأ هو أن تكون راضياً فى حال حدوث ذلك الشىء وغير راض فى حال عدم حدوثه ولأن الاعتقاد فى حدوث شىء لايكون صحيحاً إلا إذا حدث بالفعل ، فإن الاعتقاد فى حدوث شىء لايكون صحيحاً إلا إذا حدث بالفعل ، فإن الاعتقاد لايفضى إلى الترضية إلا فى حال صدقه . هكذا يقرر وليام جيمس أنه إذا اعتقد المرء فى وجود نمور هندية فى الهند فإنه سيكون مستعداً لذلك . فإنه فى حالة ذهابة للهند سيفاجأ إذا لم يجدها هناك ، ولن يكون فى حالة رضى مالم يجدها . هكذا يعد اعتقاد المرء صادقاً إذا تحقق الرضى (فى حال ذهابه إلى الهند) وباطلاً إذا لم يتحقق (فى نفس الحال) .

هكذا يرى جيمس أن نظريته تسمح بالقول بأن الحق يتكون من نوع من الترضية ، كما تسمح بالقول بأن الاعتقاد الصحيح «يتطابق مع الواقع»(12). غير أن النظرية التى تستلزم هذا القول تبدو غير صحيحة .

لاتكمن الصعوبة الاساسية التى تواجه هذه النظرية ـ كما يفترض عادة ـ فى غموض مفهوم الترضية ، بل تكمن فى كوننا لانستطيع أن نقرر ـ بخصوص كل اعتقاد ـ أن الاعتقاد

---

(12) James' clearest Statements are in Lecture vi of pragmatism (New York: David McKay Co. inc. 1907) and in chap. 2 ("The Tigers in India") of the Meaning of Truth (New York : David McKay, inc. 1909). Cf. John Dewey, Logic: The Theory of Inquiry (New York : Holt, Reinehart & Winston, inc. 1938).

يفضى إلى الترضية إذا وفقط إذا كان صادقاً إن رضى المرء (أو عدم رضاه) يتوقف جزئياً على معتقداته الأخرى التى قد تتضافر مع معتقد صادق كى تفضى، إلى عدم الرضى أو مع معتقد باطل كى تفضى إلى حالة رضى قد لايفضى الاعتقاد فى وجود نمور هندية فى الهند إلى حالة رضى حتى فى حال صدقه (قد يصادف المرء نموراً هندية ويحسب أنها أسوداً أو قد يحسب أنه ليس فى الهند)، وقد يفضى إلى حالة عدم الرضى (كأن يذهب المرء إلى سوريا ولايجد فيها نموراً هندية ويعتقد خطأ أنه فى الهند) .

تواجه صيغ أخرى من النفعية والذرائعية صعوبات مماثلة، ولذا سأقول إنه ليس هناك معنى واضح يمكن على أساسه تقرير أن الحق يتكون من الترضية وأن الباطل يتعلق بعدم الترضية .

الصحيح والبين :

يمكن أن يقال إن تعريفنا للاعتقاد الصحيح يحدد شروط صدق الاعتقاد؛ فهو يخبرنا أن الاعتقاد القائل بوجود وضع محتمل بعينه يعد صادقاً فى تلك الحالة التى يوجد فيها ذلك الوضع . لهذا السبب فإن تحديد شروط صدق أى اعتقاد يتطلب فحسب التعبير عن ـ أو صياغة ـ ذلك الاعتقاد، ومن ثم يتعين التمييز بين شروط الصدق ومعايير البين .

من الواضح أن الاعتقاد قد يكون اعتقاداً فيما هو حق دون أن يكون اعتقاداً فيما هو بين . هل يحق لنا القول بإمكان أن يكون الاعتقاد اعتقاداً فيما هو بين دون أن يكون اعتقاداً فيما هو حق ؟

يمكن القول إنه فيما يتعلق بالبين مباشرة تتطابق شروط الصدق مع معايير البين إذا كان بيناً للمرء أنه يعتقد أنه يرى فرساً، فإنه يعتقد بالفعل أنه يرى فرساً؛ وإذا كان يعتقد

بالفعل أنه يرى فرساً، فمن البين له أنه يعتقد ذلك. بيد أن هذا الأمر لايسرى على الأنواع الأخرى من الاعتقادات. إذا كانت هناك معايير للقول ـ بخصوص الاعتقاد بأن السماء قد أمطرت بالأمس أو أنها ستمطر غداً ـ بأن هذا الاعتقاد يعد اعتقاداً فيما هو بين الآن، أو أن لهذا الاعتقاد مايبرره من شواهد، فإن تلك المعايير لاتتضمن الحقيقة القائلة بأنها أمطرت بالأمس أو أنها سوف تمطر غداً (على افتراض أنها حقيقة). لهذا السبب، إذا شئنا ألا نكون شكاكاً، وإذا أردنا ألا نقصر البين على ماهو بين بشكل مباشر، فإنه يتوجب علينا مواجهة احتمال أن يكون الاعتقاد اعتقاداً فيما هو بين أو اعتقاداً له ما يبرره وأن يكون فى ذات الوقت اعتقاداً فيما هو باطل :

ولكن ما جدوى الدليل إذا احتمل بطلان مايستدل عليه به؟[13]

هل ثمة شيء يمكن عمله لضمان قيام علاقة بين الحق والبين (أو المدلل عليه)؟ هنا نواجه ذلك النوع من الأسئلة التى تفضى بالفلاسفة إلى طرح «نظريات عن الواقع». اعتبر الخطوات التالية التى يمكن لنا اتخاذها :

(1) بمقدورنا أن نبدأ بإحلال تعريف الحق عبر البين محل تعريفنا للاعتقاد الحق. فى وسعنا أن نقول ـ على سبيل المثال ـ إنه إذا اعتقد المرء بخصوص وضع محتمل بعينه فى وجود هذا الوضع فإن مايعتقده حق شريطة أن مايعتقده سيكون بيناً للكائن الذى يكون له بيناً بالنسبة لأى وضع محتمل. إما أن الوضع المحتمل موجود أو أنه غير موجود[14].

غير أن هذا التعريف يغفل أمراً يؤكد عليه تعريفنا السابق الذى يمكننا من القول إنه إذا اعتقد المرء صادقاً أن سقراط فان فإن سقراط فان. لقد كان بمقدورنا القول بأن الاعتقاد الحق

(13) «إذا وضعت طبيعة الحق تحت تشخيص بعينه ووضعت معياره تحت تشخيص فسوف تكتشف ـ عاجلاً أم أجلاً ـ أنه لاسبيل لرأب الصدع بينهما» :
Brand Blanshard, The Nature of Thought, II (London, George Allen & Unwin, 1939), 268 .
(14) "يتعلق الحق بحكم الشخص. . . من يحكم على شيء بالطريقة التى يحكم بها الشخص الذى تعد أحكامه بينة سيحكم على ذلك الشيء؛ لهذا السبب يتعلق الحق بأحكام من يقرر مايقرره صاحب الأحكام البينة :
Franz Brentano, Warheit und Evidenz, p. 139 .

يتطابق مع الحقائق. لكن تعريفنا الجديد لا يضمن أنه إذا اعتقد المرء محقاً أن سقراط فان، فإن سقراط فان، ولذا فإننا إذا عرفنا الحق على هذه الشاكلة، فلن يكون فى وسعنا ضمان تطابق الاعتقادات الصادقة مع الوقائع.

(2) للحصول على الضمان الذى ننشده قد نستدرج نحو اتخاذ خطوة أخرى - خطوة ميتافيزيقية - ذلك أنه بمقدورنا إضافة نظرية عن طبيعة «الحقائق» بالقول إن سقراط فان، شريطة أن يكون الاعتقاد بفنائه بيناً بالنسبة للكائن الذى يتحدث عنه تعريفنا الجديد بكلمات أخرى، سقراط فان إذا توفرت الأشراط التالية: بالنسبة لأى كائن يعد بيناً بالنسبةله ما إذا كان أى وضع موجوداً أو غير موجود، سيكون بيناً بالنسبة له أن سقراط فان. فى هذه الحالة لن يكون فى وسعنا فحسب القول بأنه إذا كان من البيّن أن سقراط فان، فإن سقراط فان، بل سيكون فى وسعنا أيضاً القول بأنه إذا حق أن سقراط فان، فإن سقراط فان. هكذا نخلص إلى نظرية عن الواقع - وهى نظرية اتخذت فى تاريخ الفلسفة أشكالاً متعددة - يمكن التعبير عنها بشكل مركز بالقول إن المرء الذى يحكم وفق الأدلة «هو مقياس الأشياءجميعها»[15].

ولكن كيف يمكن أن نضمن لأنفسنا أن يكون البين لنا بيناً أيضاً. لذلك الكائن الذى تعد كل الحقائق بينة بالنسبة له؟ هنا يخطو المتيافيزيقى خطوة أخرى.

---

(15) لقد حدت مثل هذه الاعتبارات بتشارلز بيرس إلى القول بأن «حقيقة الواقع تتوقف على الحقيقة التى يقدر للبحث أن يفضى إليها فيما إذا تمت مواصلته إلى أمد كاف»:

Charles Sanders Peirce, "Collected Papers", Vol. V, (Cambridge : Harvard University Press, 1934), 5.408 (cf. 5.358 n, 5.494, 5.565).

ويكن تفسير نظرية فرانز برونتانو على نحو مماثل، ومن المحتمل أن نظرية الرواقيين قابلة لأن تفسر بنفس الطريقة، فقد ذهبوا إلى أن «الموضوع الحقيقى هو ذلك القادر على إثارة تمثل إدراكى»:

Sextus Empiricus, "Outline of Pyrrhonism", Book III, in Vol. I of Sextus Enpiricus, The Loeb Classical Library (Cambridge : Harvard University Press, 1933), p. 487.

(3) سوف يطلب منا الآن ألا نفترض فحسب وجود مثل هذا الكائن الذى تعد كل الحقائق بينة بالنسبة له، بل وأن نفترض أيضاً أن كل واحد منا متماه مع ذلك الكائن، ومن ثم أن يكون كل واحد منا متماه مع الآخر. تلك فيما أرى نظرية الواقع التى أسست عليها نظرية «الاتساق الخاص بالحق»[16] .

تعد هذه النظرية ثمناً باهظاً للحصول على العلاقة التى ننشدها بين الحق والبين (رغم أنها تساهم وفق مايرى البعض فى حل جملة من المشكلات الفلسفية)، «إن كونك شاحباً لايرجع إلى اعتقادنا الصادق فى كونك كذلك، لكن كونك كذلك هو سبب صدق اعتقادنا». [17] لهذا السبب، فإننى لا أرى أنه يعقل لأى شخص أن يعتدّ بتلك النظرية. غير أننا إذا رفضناها، فإنه سيتعين علينا البحث عن سبيل لحل المشاكل التى حاولت إيجاد حلول لها .

* * *

(16) من ضمن أوضح الصياغات المطروحة لهذه النظرية نجد :
H. H. Joachism, "The Nature of Truth" (New York : Oxford University Press, Inc., 1906) and "Logical Studies" (New York : Oxford University Press, Inc., 1948), especially chap.3; Brand (Blanshard, "The Nature ofThought" .
الخطوات الثلاث المشار إليها تبسط هذه النظرية إلى حد كبير : التماهى المشار إليه فى الخطوة الأخيرة ـ على سبيل المثال ـ عادة ما تعاد صياغته بشكل يصعب معه فهمه. فضلاً عن ذلك، فإن نظرية «الاتساق» تعد أيضاً نظرية فى التدليل، وهى تستلزم أن شيئاً يشبه مايسميه كارنيدس بالتعاضد يشكل معيار التدليل، غير أن كارنيدس يذهب إلى ما ذهبنا إليه فى الفصل الثالث، فهو يرى أن التعاضد لا يمثل المعيار الوحيد للتدليل .

(17) Metaphysics, 10516 .

INTERNATIONAL PUB. & DIST. HOUSE

EGYPT :

8 Ibrahim El-Orabi St., El-Nozha Elgedida - Heliopolis - Cairo
Tel. : 2993221 Fax : 2990970 P.O.Box : 5599 Heliopolis West - Cairo

CANADA :

3075 Ridgeway Drive # 26 Mississauga, Ont. L5L 5M6
Tel.: (905) 569-2526 Fax: (905) 569-2907

International Publishing & Distribution House
Egypt - Canada
ISBN:977-282-002-1